مجلة
دراسات أندلسية



جمادى الأولى 1408 العدد 1 دیسمبر 1988

مجلّــة دراســات أندلسيـــة

مجلّة علميّة مختصة في الدراسات المتعلقة بإسبانيا الإسلامية

مؤسسها ومديرها
جمعــة شيخـــة

تصدر المجلة مرّتين كل سنة في جانفي وجوان.

ثمن العدد :

- بتونس : 2,000 د.
- بالبلدان العربية : 2,500 د.
- بقية البلدان : 3,000 د.

توجّه المراسلات باسم مدير المجلة إلى العنوان التالي :

ص. ب. رقم 51 – 1008 تونس – باب منارة – الجمهورية التونسية – تليفون : 227.616

تسدد قيمة الاشتراكات عن طريق حوالة بريدية في الحساب الجاري 94 – 543 تونس أو بواسطة حوالة بنكية.

مجلــــة
دراسات أندلسية

العدد الأول

1988/1408

تونـــــس

طبع بمطبعة المغاربية للطباعة والنشر والإشهار

الفهـــرس

٦

طبع من هذا العدد من المجلة 3200 نسخة

تصدير

على بركة الله وبعون منه يصدر أوّل عدد لمجلّة (دراسات أندلسيّة) . وهي كما هو ملاحظ من تسميتها مجلّة مختصّة تهتمّ فقط بالتّراث الأندلسي تاريخا وأدبا وحضارة . وهي بذلك تحاول أن تساهم في إبراز صفحة من الحضارة الإنسانية مزدهرة ، شاركت فيها أجناس شتّى من عرب وبربر وقوط وصقالبة ، وأديان مختلفة من إسلام ونصرانيّة ويهوديّة . وكان العامل المشترك بينهم هو اللّغة العربيّة .

ولقد خامرتنا هذه الفكرة وهي إصدار مجلّة مختصّة في الدّراسات الأندلسيّة بعيد انتهائنا من مناقشة دراسة جامعيّة في أعلى مستوى . وتبيّن لنا أنّ مجال الدّراسات الأندلسية مجال فسيح وخطير . ومن جهة أخرى لاحظنا ــ بعد استقراء وتثبّت ــ أنّ التونسيّين فيه بقوا مستهلكين بالدّرجة الأولى. وكان عليهم ، وهم الذين يعتبرون بالنّظر إلى تاريخهم وأدبهم وحضارتهم امتدادا لهذا التّراث الزّاخر ، أن يكونوا مشاركين مشاركة إيجابيّة في هذا المجال(1) .

لكن بين فكرة تخامر الذّهن وهي إصدار مجلّة بتمويل ذاتي فردي ، وإنجاز هذه الفكرة في دنيا الواقع صعوبات وصعوبات : فسوقنا في الدّاخل صغيرة ، والتوزيع في الخارج عسير ، وتكاليف الطّبع باهظة .

---

(1) حتّى لا يفهم من هذا العتاب دعوة إلى الانغلاق فإنّ مجلّتنا ترحّب بكلّ مشاركة سواء أكانت من تونس أم من خارجها . وليس لنا من شروط إلّا أن تكون الدّراسات المرسلة إلى المجلّة لها علاقة بالأندلس وإسبانيا قديما أو حديثا ولها من المستوى ما يجعلها تتقدّم بالدّراسات الأندلسيّة إلى الأمام .

وليس من باب المجاملة في شيء الاعتراف بأنّ ما طرأ في تونس من تغيير منذ أكثر من سنة جرّأنا على الانتقال بهذه الفكرة من طور الحلم إلى طور الإنجاز : نعم لقد آن لنا أن نرى في تونس مجلّات مختصّة وفي ميدان العلوم الإنسانية بالذّات ، فتلك سنّة التطوّر ونحن على قاب قوسين من مطلع القرن الواحد والعشرين .

ومع أنّ هذا التخصص ـــ الذي في نظرنا عنصر إيجابي ـــ يضيّق علينا مجال الترويج وبالتّالي يصبح عنصرا سلبيّا ، فإنّنا اخترنا الطريق الصعب ونأمل أن تصل مجلّتنا إلى كلّ من له اهتمام من قريب أو بعيد بالتّراث الأندلسي . وأخذنا على عاتقنا في سبيل ذلك تسهيل أمر الاستفادة منها على من لا يحسن لغتنا، فقمنا بوضع خلاصات لكلّ بحث أو دراسة باللّغات الآتية : الإسبانية والفرنسيّة والإنقليزية(2).

إنّ إيماننا بالمبادرة الشخصيّة وثقتنا في المشرّع التونسي ، الذي حبا الكتابة والنّشر ومازال بكثير من التشجيعات ، ورغبتنا في خدمة الفكر التّونسي العربي ، والتراث الأندلسي الإسباني دون غايـة ماديّة، هو خير ضمان للنّجاح وبالله التّوفيق .

مدير المجلّة

د. جمعة شيخة

(2) ولتحقيق هذا نرجو من السّادة الباحثين الذين يرغبون في الكتابة بمجلّتنا باللّغة العربيّة أو بغيرها أن يرفقوا دراساتهم بملخص باللّغتين التّاليتين : العربيّة أو الفرنسيّة .

مسائل أندلسية إفريقية من القرنين 8 و9 هـ / 14 و 15 م

بقلم الدّكتور سعد غراب (كلية الآداب — تونس)

الصلات الثقافية بين الأندلس وإفريقية تعدّدت جوانبها في مختلف العصور وإن لم
إن تدرس الدّراسة الشاملة لحد الآن(1) .

وإنّ اهتمامنا ببعض كتب النوازل أو المسائل كشف لنا بالإضافة إلى أهمّية تلك الكتب(2) جانبا طريفا لم يثر انتباه الباحثين من قبل ، على حد علمنا ألا وهو الجانب المتعلّق بمسائل تثار عادة عن طريق المراسلة بوضع بعض الأسئلة على عالم شهير ، ويجيب عنها ذلك العالم برسالة قد تقصر في أغلب الأحيان فلا تتعدى العلاقات الشخصية العابرة فتندثر، وقد تكون لها

---

(1) من أهم ما نشر في الموضوع بعد تحريرنا لهذا البحث مقال الأستاذ بويحي « مساهمة الأفارقة في الحياة الثقافية بالأندلس في عصر الطوائف والمرابطين » حوليّات الجامعة التونسية عدد 1981/20 ص ص 7–41

(2) أنظر مقالنا : كتب الفتاوي وقيمتها الاجتماعية مثال : نوازل البرزلي. حوليّات الجامعة التونسية عدد 6 / سنة 1978 ص ص 65–102 .

وأنظر أيضا : José López ortiz : Fatwas granadinas de los sigios xjv/ xv. (Andalus VI./ 1941 PP 73-127).

وفي تحليل لبعض الفتاوي الواردة في مخطوط الأسكوريال رقم 1096 لبعض الفقهاء الأندلسيين مثل : المنتوري ، ابن سراج ، السرقسطي ، الحفار ، ابن علاق ، الشاطبي ...

بعض الأهمّيّة فتشير إليها بعض مجاميع الفتوى نتيجة ما أثارته في عصرها من جدل وتبقى حجة للمتتبّعين للأحكام من بعد ، وقد تطول بعض هذه الأسئلة والأجوبة فتكون تآليف كاملة .

وقد سمحت لنا بحثونا من العثور على بعض النّماذج من هذه الأسئلة والأجوبة نشير إليها بهذه المناسبة بكل إيجاز راجين أن نرجع إليها في مناسبات أخرى بصورة أعمق .

1) مسائل من القرن الثّامن الهجري :

ففي القرن الثامن الهجري/ الرابع عشر ميلادي برز بإفريقية علم شامخ اشتهر بفتاويه قرابة النصف قرن وهذا العلم هو «الإمام ابن عرفة» (ت 1401/803) الذي كانت تأتيه الأسئلة كما جاء في الكثير من تراجمه « من مسافة شهر »[3] . ولم تكن هذه العبارة مجرّد مبالغات مترجمين إذ أنّنا وجدنا فعلا بعض الأسئلة وردت من المغرب الأوسط تتعلّق خاصة بالموقف الذي يجب اتخاذه من الأعراب ...[4] وردت عليه بالأخص بعض « الأسئلة الأندلسية » أو « الغرناطيّة » كما يعبّر عن ذلك بعض جامعي الفتاوي . ويبدو أنّ هذه المسائل كانت لها بعض الشّهرة فقد ذكر بعضها ابن عرفة نفسه في مختصره[5] ونقل البرزلي الكثير منها وقال في شأنها : « وردت أسئلة من بعض فقهاء غرناطة حاضرة الأندلس الآن لشيخنا الشّيخ الفقيه الإمام مفتي الإسلام أبي عبد الله محمد بن عرفة رحمه الله وقدّس روحه فأجاب فيها وأخذناها عنه ...»[6] ونقل الونشريسي هذه المسائل فكانت ثمانية أسئلة وأجوبتها في حوالي 17 صفحة[7] ويبدو أن ترتيب الونشريسي هو الترتيب الصحيح إذا البرزلي وزعها في كتابه بحسب مواضيعها ، يقول بمناسبة مسألة : « فأجاب (ابن عرفة) عن هذه

---

(3) السخاوي : الضوء اللامع IX : 241 (القاهرة 1355) ، ابن مريم : البستان ص 194 (الجزائر 1908)، التنبكتي : نيل الابتهاج ص 277 (القاهرة 1351) ، السيوطي : بغية الوعاة 1:229 (ط، محمد أبو الفضل إبراهيم) التّعبير الذي ورد في هذه التراجم مأخوذ عن ابن ظهيرة تلميذ ابن عرفة .

(4) أنظر مقالنا : « ابن عرفة المفتي والأعراب » خاصة تعليق رقم 27 . المقال من أعمال الملتقى الثاني لابن عرفة نشر بمجلة الهداية التونسية سنة 1978/6–1979 أعداد 4.3.2 .

(5) مخطوط 10845 (المكتبة الوطنية تونس) ورقة 75 ظ .

(6) نوازل البرزلي ، مخطوط المكتبة الوطنيّة بتونس رقم 4851 ، I : 13 ظ وIV: 277 و .

(7) المعيار VI : 254–270 (الطّبعة الحجريّة) .

المسألة لكن بعد ذكر جميع المسائل المسؤول عنها ، وأنا أورد كلّ جواب عقب سؤاله إذ هو أقرب للفهم وعدم الملل » [8] .

وذكر البرزلي مسائل أندلسية أخرى[9] ليست من التي ذكرها الونشريسي فيمكن أن تكون وردت على ابن عرفة أسئلة أخرى غير هذه التي جمعها الونشريسي في موضع واحد .

تاريخ هذه المسائل :

لم نتمكن من ضبط تاريخ هذه الأسئلة بالتحديد ، ولكن يمكن أن نقول إنّها أثيرت في حياة ابن لب الفقيه الغرناطي الذي شارك في مناقشة مختلف هذه المسائل فيكون ذلك إذن قبل سنة 1381/783 تاريخ وفاة ابن لب ، ويسمح لنا ابن عرفة بتاريخ تقريبي آخر إذ قال لنا في مختصره بمناسبة إحدى هذه المسائل : « ... وكان منذ مدّة وردت عليّ أسئلة ... »[10] . ومعلوم أن ابن عرفة شرع في تأليف مختصره سنة 1370/772 وانتهى منه سنة 1384/786 ، ويسمح لنا الفقيه المغربي أبو العباس أحمد القباب (ت 1376/778) ، الذي خاض أيضا في الإجابة عن إحدى المسائل ، بتحديد أكثر ضبطا إذ قال : « وكان وصلني منكم حين قدومي من البلاد المشرقية كتاب سألتم فيه عن مراعاة الخلاف... » وهو يلمح إلى حجّه الذي وقع سنة 1374/776 ، فالراجح أن هذه الإجابة وقعت بين هذه السنة وسنة وفاته أي سنة 1376/778 وفي هذه الفترة نرجح أن تكون قد أثيرت هذه المسائل .

وبدون أن ندخل في تفاصيل هذه الأسئلة الأندلسية يمكن أن نقول إنّها تحوم حول أربع مسائل رئيسية :

1) مسألة الدعاء عقب الصلوات [11] :

إن مسألة الدّعاء عقب الصلوات بهيئة معلومة أصبحت معهودة في أغلب البلاد الإسلامية ، وتتمثّل أساسا في أن يدعو الإمام بصوت مرتفع ويؤمن الحاضرون ويسمع المسمع إن وجد .

---

(8) نوازل I : 14 وهذه أرقام نسخ نوازل البرزلي التي سنحيل عليها 1 : 4651، II: 5430، III: 5431، IV: 8451 .

(9) أنظر أسفله : مسألة القراءة بالشاذ وخاصة تعليق رقم 28 .

(10) المختصر الفقهي خ 10845 ورقة 75 ظ .

(11) أنظر عن هذه المسألة، نوازل البرزلي I: 80 ظ I : 13 ظ — 14و ، IV: 17 ظ 18 و ، و IV: 399 ظ — 400 ظ ، ومعيار الونشريسي — 81 و، VI: 268 (المسألة السابعة) .

ووقع خلاف بين الطلبة في غرناطة وذلك أنّ أحد الأيمة ترك الدعاء على الصورة المتعارفة ، وزعم أنه يقتدي في ذلك بالرّسول والأيمة من بعده . وذهب إلى أنّ الدعاء على الصورة المذكورة هو بدعة فمن أراد أن يدعو فليكتف بالدّعاء لنفسه ، بل ذهب إلى أنه قد لا تكون للدعاء فائدة تذكر ! .

وبلغ هذا الخلاف الشيخ أبا سعيد بن لب الغرناطي(ت 1381/783)[12] فاستنكر ما ذهب إليه الإمام في ذلك وألّف في الموضوع رسالة سماها « لسان الأذكار والدعوات فيما شرع في أدبار الصّلوات »[13] . وأورد الطّالب الغرناطي المستفتي حوصلة سريعة لمحتوى هذه الرّسالة وذكر أنّ المسألة وقعت أيضا بفاس واختلف فيها[14] . ولكل هذه الاختلافات فإنّ الأمر أشكل عليه وهو يريد أن يستنير برأي ابن عرفة في الموضوع وأن يبين له الصواب في المسألة .

وهذا المستفتي يثير في الحقيقة مسألة حضارية هامّة تتعلّق بتطور المجتمعات الإسلامية ، وما يحدث فيها من جديد وإلى أيّ مدى يعتبر بدعة ، وكيف نفرق بين البدعة الحسنة والبدعة السيئة خاصة وأنه كما يقول : « لا يُحدث أحد بدعة وهو يعتقد قبحها أو أنها مفسدة لا مصلحة »[15].ويرى أن تأليف ابن لب المذكور يمكن أن يكون حجة لكل مبتدع .

ويجيب ابن عرفة ويشير فعلا إلى أنه كان قد سُئل عن نفس المسألة منذ عشر سنوات من

(12) هو كبير فقهاء الأندلس في ذلك العصر ، أنظر عنه ابن فرحون : الدّيباج (ط 1351) 220، 221، التنبكتي : نيل 219–221 ، ابن العماد : شذرات الذهب VI: 280–281 ، حاجي خليفة :كشف الظنون 1348، البغدادي:إيضاح المكنون II : 155، 731، 732 ، البغدادي : هدية العارفين I: 816 ، السّيوطي بغية الوعاة (ط 1965) II: 243 ، الحجوي : الفكر السامي II: 248 (ط 1977) ،كحالة : معجم المؤلفين VIII: 58، الزّركلي : الأعلام V: 341. (GAL II : 259) .

(13) المعيار VI : 258 ، نيل الابتهاج 220 .

(14) يورد لنا الونشريسي (المعيار I: 233–235) إجابة الفقيه المغربي أبي العباس القباب (ت. 1376/778) في الموضوع وهو يميل إلى أنّ الدعاء بالصّورة المذكورة (قيام بعد الصلاة ، جلوس...) هو بدعة قبيحة لأنه يدخل على الإمام « كبرا وترفعا على الجماعة » وهو « تزين في انفراده » .

(15) المعيار VI: 259 أنظر أسفله تعليق (112) افترضنا أن يكون هذا المستفتي أبا إسحاق الشاطبي . وقد كان الشاطبي مثل هذا معارضا لابن لب في الموضوع (انظر تعليق 21) .

قبل طالب مغربي من مدينة سلا[16]. ويميل ابن عرفة إلى قبول شرعيّة الدعاء بشرط أن لا تكون النيّة فيه على أنه من سنن الصلاة أو فضائلها . « وأما البدع فقد تكلّم النّاس عليها متقدم ومتأخر كالقرافي[17] وعزالدين[18] وقسموها إلى أقسام والحاصل إسنادها إلى ما شهد الشرع بإلقائه أو اعتباره أو ما ليس بواحد منهما...»[19] .

ومعلوم أنّ مسألة الدعاء هذه لها صلة واضحة بطغيان نزعة التصوّف في المجتمع الإسلامي وما ارتبط بذلك من تجمّع ودعاء وأذكار. ودراسة هذه المسألة الدّقيقة من شأنه أن يسلطّ بعض الأضواء على تاريخ التّصوّف والتيّارات المدافعة عن تركيزه في المجتمع الإسلامي أو المناوئة له فلا غرابة أن يكون قد خاض فيها أغلب أعلام العصر مثل ابن عرفة وابن لب والقباب[20] والشّاطبي[21] والنّياهي[22] .

---

(16) ذكرت هذه الفتوى في المعيار I: 231 وأنظر أيضا VI: 268 واعتمادا على ما سبق من محاولة تحديد تاريخي فإنّ هذه الفتوى قد تكون صدرت حوالي سنة 766 هـ .

(17) هو شهاب الدّين أبو العبّاس أحمد بن إدريس القرافي (628/1228 — 684/1285) فقيه وأصولي مصري صنهاجي الأصل . أنظر عنه كحالة : معجم I : 158 ، بروكلمان I: 385 والملحق I : 665 .

(18) المقصود هو عز الدّين بن عبد السّلام فقيه شافعي تولّى القضاء بالشّام والقاهرة (577/1181 — 660/1262) أنظر عنه كحالة : معجم V : 248، بروكلمان I : 430–431 والملحق II : 768 — 776 .

(19) نوازل البرزلي I : 81 ظ ، الونشريسي : المعيار VI : 268 . وعن « البدعة » بصورة عامة أنظر مقال روبسن (Robson) بدائرة المعارف الإسلاميّة (ط. الجديدة) I : 1234 ، ومقال الأستاذ محمد الطالبي في مجلة ستوديا إسلاميكا سنة 1960 عدد 12 ص ص 43–77 ومقالنا « فكرة التقدم عند المفكرين الإسلاميين القدامى» المنشور بأعمال الملتقى الإسلامي المسيحي الأوّل (تونس 1976) خاصّة ص 223–225. وخصص الشّاطبي للبدع فصولا طويلة في الاعتصام (خاصة الجزء II) .

(20) أبو العبّاس أحمد بن قاسم القباب (ت حوالي 778/1376) فقيه مغربي تولى الإفتاء بفاس . ضمن المعيار الكثير من فتاويه ، انظر عنه خاصة : الدّيباج ص 41 ، نيل الابتهاج 72، 73 السراج : الحلل السندسيّة III : 655 — 657، ابن الخطيب: الإحاطة I : 71–72 كحالة : معجم II : 49،بروكلمان الملحق II: 346 ، الفكر السامي II : 247–248 .

(21) عن أبي إسحاق إبراهيم الشّاطبي (ت 790/1388) أنظر كحالة معجم I : 118 ، بروكلمان الملحق II: 374 وعبد المجيد التركي: Polemiques entre Ibn Ḥazm et Bâğî sur les principes de la loi musulmane (Alger sans date)

وقد بحث الشّاطبي في مسألة الدّعاء هذه في الاعتصامII: 131 — 132 وIII: 265–267 وهو يقبل مبدأ الدّعاء ، ولكن يبدي احترازات تتعلّق بالميل لتقديم عمل المتأخرين ، فموقفه موقف =

2) مسألة الدعاء للصحابة والسلطان (23) :

معلوم أنه في خطبة يوم الجمعة يوجد قسم يخصص عادة للدعاء. ووقعت مشكلة في غرناطة وهو أنّ أحد الخطباء ترك الدعاء للصحابة والسلطان معتبرا ذلك بدعة. وبحث الطلبة في الأمر فلم يجدوا للمسألة في « الدّواوين القديمة » المعتبرة أثرا وإنّما استدلّ عليها في الغالب « بالعمل المستمر » . وتدخل الفقيه الغرناطي ابن لب أيضا في هذه القضية، واستنكر عمل الإمام ورمى التّارك لذلك الدعاء بالرفض(24) .

وجواب ابن عرفة في هذه المسألة فيه كثير من التّدقيق والحيطة إذ المسألة شائكة حقّا خاصة من النّاحية السياسية. اعتبر ابن عرفة الدّعاء بصفة عامة « من البدع المحدثة » وقسمه إلى فرعين : الدعاء للصحابة والدعاء للسلاطين . فأما بدعة ذكر الصحابة رضي الله عنهم فهذا عندي جائز حسن لاشتماله على تعظيم ما عُلِم تعظيمه ضرورة ونظرًا ولا سيما إذا اقترن ذلك بالإشارة إلى ما كانوا عليه من نصرة سيّدنا محمد ﷺ «فهي بدعة حسنة شرعا وكل حسن شرعا محبوب» .

= وسط شبيه بموقف ابن عرفة. وأظن أنّ محمد رشيد رضا قد بالغ لأسباب إصلاحية ومذهبية واضحة عندما حوصل رأي الشّاطبي فقال : « ومن أغمض هذه المسائل ما كان سنة أو مستحبا في نفسه وبدعة لوصف أو هيئة عرضت له ، كالتزام المصلّين المكث بعد الصلاة لأذكار وأدعية مأثورة يؤدونها بالإجماع والاشتراك ، حتى صارت شعارا من شعائر الدّين ، ينكر النّاس على تاركيها دون فاعليها ، وقد أطال المصنّف في إثبات كونها بدعة وأورد جميع الشّبه التي دعمت بها وكرّ عليها بالنّقض فهدمها كلها». مقدمة نشره كتاب الاعتصام (ط. 1913/1331) ص «هـ». وجاء في نيل الابتهاج ص 285 أنّ لأبي يحيى محمد بن عاصم جزءا كبيرا « في الانتصار لشيخه الإمام الشّاطبي والرّدّ على شيخه الإمام أبي سعيد بن لب في الدعاء بعد الصلاة في غاية النّبل والجودة» .

(22) هو أبو الحسن علي بن عبد الله النّباهي المالقي ولد سنة 1313/713 وتوفّي في أواخر القرن الثامن الهجري / الرابع عشر ميلادي ، أنظر عنه خاصة مقدمة ليفي بروفنصال Levi-provençal لتحقيق كتابه تاريخ قضاة الأندلس (المرتبة العليا فيمن يستحق القضاء والفتيا) (القاهرة 1948) ويشير المحقق من جملة تآليف المالقي إلى « بحث كأنه اليوم مفقود ، في مسألة الدعاء بعد الصلاة قصد به الرّدّ على رأي الإمام أبي إسحاق الشّاطبي» ص «ط». وأنظر للنباهي فتوى في مشروعيّة الدعاء بعد الصلاة ، المعيار I : 235 .

(23) أنظر المعيارVI: 268–270 المسألة الثامنة، نوازل البرزلي I: 73و، 74 و .

(24) المعيار VI : 260 .

وأما بدعة ذكر السلاطين بالدعاء والقول السالم عن الكذب ، فأصل وضعها فيها من حيث ذاته مرجوح لأنها مما لم يشهد الشرع باعتبار جنسها فيما أعلم[25] . ثم يتجاوز ابن عرفة الرؤية النظرية إلى اعتبار الواقع فيقول : « وأما بعد إحداثها واستمرارها في الخطب في أقطار الأرض وصيرورة عدم ذكرها مظنّة لاعتقاد السّلطان في الخطيب ، فما لا تحسن طوائله ولا تؤمن عواقبه فذكرهم في الخطب راجح أو واجب » .

ولكن كل ذلك لا يبرر شرعيتها ، يقول ابن عرفة : « وأمّا من قال أنّ ذلك شرع لا يخالف أو واجب لا يترك فإن أراد به ما ذكرناه فصواب ، إلّا أنّ في إطلاق كونه شرعا نظر ، والله المطلع على السرائر . وأما قول من قال : الإجماع على ذلك ، فإن أراد إجماعا مذكورا في الكتب الجائز النّقل عنها على الشّرط المعتبر فهذا شيء ما رأيته ولا سمعته ، وكل ذي نقل رهين بثبوته من حيث نقلهُ ...»[26] .

ولقد أصاب الطالب الغرناطي المستفتي عين الحقيقة ولبّ المشكلة عندما قال إنّ المشكلة في اعتبار « ما عليه النّاس في الأزمنة الأخيرة وطرح ما نقل عن السلف الماضين والعلماء المجتهدين »[27] .

وهذا الإشكال كما ترون دائم في الحياة الدينية الإسلامية إلى الآن .

3) مسألة القراءة بالشاذ [28] :

هذه مسألة أخرى وقع فيها الخلاف بغرناطة واشتدّ النّزاع بين الطلبة في شأنها بل « آل

(25) المعيار VI : 269 .

(26) نفس الصفحة .

(27) المعيار VI : 250 .

(28) لم ترد هذه المسألة في المسائل الأندلسية الثمانية التي أوردها الونشريسي مجمعة (أنظر أعلاه رقم 7) ولكن أوردها البرزلي في نوازله I: 95 و، 97 ظ، و IV: 277 و— 280 ظ. وأكّد على أنّها وردت من الأندلس إذ قال في البداية « وسئل شيخنا الفقيه الإمام رحمه الله عن مسألة وردت عليه من الأندلس ونص السؤال : سيدي حفظ الله سيادتكم وأبقى عافيتكم وأدام نفع الجميع ببقائكم ، جوابكم في مسألة وقع النزاع فيها بين الطلبة بغرناطة أمنها الله...» نوازل I : 95 وعند تقديمها في ج IV : 277 ذكر ما يشعر أنها ضمن المسائل الأندلسية الأخرى التي أوردها الونشريسي فلا ندري لم أهملت هذه؟ يقول البرزلي: «وردت مسائل من الأندلس فأجاب فيها شيخنا الإمام وأخذناها عنه وتقدم بعضها في أوائل هذه المسائل وتعقبوا عليه بعضها فمنها : سيدي حفظ الله سيادتكم ...» (نوازل I : 277 و) .

الأمر فيها إلى أن كفّر بعضهم بعضا »(29) وتتمثل المسألة في أنّ بعض المشفعين(30) بالجامع الأعلى قرأ ليلة قوله تعالى في سورة الأنعام « وَمِنَ النَّخلِ مِنْ طَلْعِهَا قِنْوَانٌ دَانِيَةٌ وَجَنَّاتٍ »(31) فرفع « وجنّاتٌ » فردّ عليه الإمام بالمسجد وهو الشيخ الأستاذ أبو سعيد بن لب . وكان القارىء ثقيل السمع فصار يلقّنه مرة بعد أخرى « وجنّاتٍ » بالنّصب ، والقارىء لا يسمع ، وتشجّع بالأستاذ غيره فلقّنه أيضا مثل ذلك وأكثروا عليه حتى ضجّ بهم المسجد،فلمّا يئسوا من سماعه تقدّم بعضهم حتّى دخل معه المحراب فأسمعه فأصبح الطلبة يتحدّثون بذلك ، فقال لهم قائل لو شاء الله تعالى لتركوه وقراءته لأنها وإن لم يقرأ بها أحد من السبعة من هذه الطرق المشهورة التي بأيدي النّاس فقد رويت من طرق صحيحة لا مطعن فيها لأحد . «... فقال له بعض الشيوخ إنّما يقرأ في الصلاة بالقراءات السّبع لأنّها متواترة ولا يجوز أن يقرأ بغيرها لأنّها شاذّة والشّاذ لا يجوز الصلاة به . فقال له ذلك القائل لا فرق بين القراءات المروية عن أحد الأئمة السبعة أو عن غيرهم إذا كانت موافقة لخطّ المصحف إذ الجميع متواتر باعتبار خط المصحف ، وقد صحت روايته عن الثّقات . ولم يشترط أحد من أئمة القراءة في قبول القراءة الموافقة لخط المصحف أن ينقل وجهها من جهة الأداء تواترا وهي تتبع طرق الروايات، علم ذلك قطعا. فقال له ذلك الشيخ بل لا بد من اشتراط ذلك وإلّا لزم عدم تواتر القرآن جملة إذ من المحال عقلا أن يكون القرآن متواترا بأوجه قراءة غير متواترة .

«فلما كثر النّزاع بينهما ارتفع إلى الشيخ أبي سعيد بن لب ليكون الحكم بينهما في القضيّة . فصوّب الشيخ أبو سعيد رأي من زعم اشتراط التواتر في قبول القراءات ، وزاد من تلقاء نفسه وأنّ القرآن هو القراءات السبع وما خرج عنه فليس بقرآن ، وأنّ من زعم أنّ القراءات السبع لا يلزم فيها التّواتر بقوله كفر لأنّه يؤدّي إلى عدم تواتر القرآن جملة ...»(32) .

ويضبط المستفتي الغرناطي السؤال فيقول لابن عرفة : « فالمطلوب من سيادتكم الفاضلة أن تتأملوا كلام الأئمة في أوجه القرآن وطرق الأداء وما وقع لأئمة القرّاء والنحويين من الطّعن

(29) نوازل I : 95 و، IV: 277 و .

(30) لا ندري بالضبط ما المقصود بلفظ المشفع . ويطلق في الأندلس مصطلح صلاة الإشفاع على صلاة التّراويح ولعلّ المقصود هو أحد الأئمة الذين ينوبون الإمام الرسمي (ابن لب) في صلاة التراويح .

(31) الأنعام (6) : 99.قال ابن خالويه : «وجناتٌ بالرّفع الأعمش» (مختصر في شواذ القرآن ص 39) . قال محمد الطاهر بن عاشور: وما نسب إلى أبي بكر عن عاصم من رفع « جنات » لم يصح (التحرير والتنوير VII : 401) .

(32) نوازل I : 95 ظ ، IV : 277 و — 277 ظ .

في جملة من أوجه القراءات إذ لا يكاد أحد من أيمة القرّاء والنّحويين يسلم من ذلك ، والطعن على التواتر كفر ومثل هذا لا يخفى على الأيمة من القرّاء والنّحويين ، وأن تجيبوا على جميع ذلكْ بما يظهر لكم حتى يظهرَ وجه المسألة مأجورين معافين »(31).

وهذا أهم ما جاء في جواب ابن عرفة :

«... القراءة الشّاذة تطلق باعتبارين :

الأوّل : كونها أن يقرأها أحد السبعة وهي بلفظ فيه كلمة غير ثابتة في مصحف عثمان المجمع عليه ، سواء كان معناها موافقا لما في المصحف كقراءة عمر : « فامضوا إلى ذكر الله »(34) ، أو كقراءة ابن مسعود : « ثلاثة أيّام متتابعات »(35) . وهذا الإطلاق هو ظاهر استعمال الأصوليين والفقهاء(36) .

والثّاني : إطلاقها على ما لم يقرأ به أحد السّبعة من الطرق المشهورة عنهم باعتبار إعراب أو إمالة أو نحو ذلك مما يرجع لكيفيّة النّطق بالكلمة مع ثبوتها في مصحف عثمان،وهذا الإطلاق هو ظاهر استعمال القرّاء(37) .

فأمّا القراءة بالشّاذ على المعنى الأوّل في الصّلاة فغير جائز ... وأمّا القراءة بها في غير الصلاة ، فللشّيوخ فيها طريقتان الأكثر على منعها ... الطريقة الثّانية جواز القراءة بها في غير الصلاة ...

وأما القراءة بالشّاذ على المعنى الثّاني إذا ثبت برواية الثّقات فلا ينبغي أن يقرأ به ابتداء ، وأمّا بعد الوقوع فالصلاة مجزية ...

---

(33) نوازل I : 95 ظ ، IV : 277 ظ .

(34) جاء في رواية البسيلي لتفسير ابن عرفة (مخطوط تونس رقم 10972) في غضون فتوى لابن عرفة حول اعتبار السبع متواترة « ... وأمّا الشّاذ الذي هو بلفظ غير ثابت في المصحف كقراءة عمر : « إذا نودي للصلاة من يوم الجمعة (فامضوا) إلى ذكر الله (قارن بالآية رقم 9 ، سورة الجمعة 62) فلا يجوز قراءة في الصّلاة...»و (ورقة 338). أنظر أيضا ابن خالويه : مختصر ص 156، حيث تنسب الرواية إلى عمر وابن مسعود وابن الزّبير .

(35) أنظر الزمخشري : الكشّاف (القاهرة 1946) I : 673 (تفسير الآية 89 من سورة المائدة (6) : فصيام ثلاثة أيّام «متتابعات» عند أبي حنيفة رحمه الله تمسّكا بقراءة أبيّ وابن مسعود رضي الله عنهما: فصيام ثلاثة أيام متتابعات) .

(36) أنظر مكّي بن طالب : الإبانة عن معاني القرآن ، باب « القراءة بما خالف خط المصحف وإن روي » ص 20، 22 (ط. عبد الفتاح شلبي) .

(37) أنظر الإبانة ص 18 ومقدمة نشره مختصر ابن خالوية ص 3 — 4 .

... إذا ثبت هذا فالرّد على القارىء المذكور أوّل مرّة قد يجوز وأمّا تكرير ذلك والمشي إليه فالصواب عدمه لأنها قراءة مجزية ...

... وأما تواتر القرآن بالسّبع فهي على وجهين ...»[38] . ولا نريد الإطالة بإيراد جواب ابن عرفة فذلك يتجاوز نطاق هذا البحث ولكن يمكن أن نلاحظ فحسب أنه متضلع في الدّراسات القرآنية وأنّه في هذه النقطة الخاصة المتعلّقة بالقراءات لا يكتفي بالنّظرية العامة السّائدة التي ترمي إلى المطابقة بين القراءات السّبع والتّواتر وبين الشّذوذ في القراءة والقراءات الزائدة عن السبع.وبصورة عامة يبدو أنه محترز من هذا التّقنين الذي أصبغ على القراءات مزيدا من الشّرعية عبر السنين ويبدو أنه كان لهذا الرأي بعض الصدى إذ ردّده تلاميذه . قال

البسيلي مثلا : « نسخ منه عثمان (ض) سبع نسخ وقيل ست وقيل أربع وبعث بكل مصر نسخة وحرق ما خالفها لا لكونه باطلا بل لكونه غير مجمع عليه وما في مصحفه هو مجمع عليه ، ففي الشّواذ ما هو صحيح لكنّه غير مجمع عليه .»[39].

4) مسألة مراعاة الخلاف [40] :

موضوع هذه المسألة هو هل يجوز أم لا الاقتداء بالمخالف في الفروع ، وقد نشأت المسألة في الحقيقة منذ الاختلافات المذهبية الأولى وخاصّة منذ تباين المذاهب الفقهية واستقرارها وتشبث أصحابها بها وتعصّبهم إليها ... ولعلّ القول بعدم مراعاة الخلاف من الأسباب التي شجّعت على التّقليد وساهمت في قتل روح الاجتهاد،لأنّ الاجتهاد يبدأ من الخروج عن مألوف المذهب . فمن الطّريف إذن دراسة موقف مذهب ما من القول بمراعاة الخلاف . وممّن اشتهر في المذهب المالكي باستنكاره للقول بمراعاة الخلاف اللخمي

(38) البرزلي نوازل IV : 278 و ـــ 278 ظ .

(39) أنظر رواية البسيلي لتفسير ابن عرفة ورقة 337 ظ (وأنظر أعلاه تعليق 34) . وقد أشار الأبّي أيضا إلى رأي ابن عرفة في القراءات أنظر : الإكمال II : 429 . وأنظر عن القراءات الشاذة أطروحة مصطفى مندور : Inventaire des «lectures» extra-canoniques» «Šadda» d'après les données de Tabari, d'ibn Dâwud et d'ibn Ḫalawayh (Thèse complémentaire, Sorbonne 1957).

(40) المعيار VI: 256 و 264 ـــ 268 ، والبرزلي : نوازل I : 13 ظ-18 و (وفيه إيراد للمسائل الأندلسية الست الأولى وتتّصل كلّها من قريب أو بعيد برعي الخلاف) وأنظر أيضا النّوازل III : 236 ظ ـــ 237 و، IV : 17ظ ـــ 18و. وأورد ابن عرفة المسألة الرابعة في مختصره II : 75 ظ .

وعياض(41). أمّا غالب المالكية فيذهبون إلى أنّ حكمه هو الجواز مع المرجوحيّة لكن لا يطردونها في جميع المسائل(42) ويتساءل الطّالب الغرناطي المستفتي لابن عرفة عن إشكال وقع له من وجهين : « أحدهما أنْ يقال مراعة الخلاف أمّا أن تكون صحيحة وإما أن تكون غير صحيحة ، فإن كانت صحيحة جارية على أصول الشّريعة وجب اعتبارها على الإطلاق وإن كانت غير صحيحة وجب إلغاؤها على الإطلاق . وأمّا اعتبارها في بعض المسائل دون بعض فإنّ ذلك خلاف ما يعقل في بادىء الرأي ، وإن سلم اعتبارها في بعض دون بعض فذلك يفتقر إلى ضابط يعرف به الموضع الذي يجب أو يجوز أن يراعى فيه خلاف من الذي لا يراعى فيه حتى لا يكون النّاظر في مسائل الفقه والمفتي على بيّنة من ذلك فيراعي الخلاف في محلّ مراعاته ويلقيه في محل إلقائه ، لكن الشارحون للمذهب لم يضبطوا فيما أعلم من قلّة اطّلاعي وقصر باعي، فإن كانوا ذكروه فاهدوني إليه وإن لم يذكروه ففقهوني بالبيان الشافي عليه . والثّاني على فرض صحة مراعاة الخلاف ، ما أصلها من الشّريعة على ما تنبني من أصول الفقه. فقد عدّ النّاس أصول الأدلة ولم أر من عد مراعاة الخلاف أصلا منها . وأيضا فإنّ الظاهر أنّ الدليل هو المتّبع بحيث ما صار صير إليه . ومتى ما ترجّح للمجتهد أحد الدليلين على الآخر ولو بأدنى وجوه الترجيح وجب التّحويل عليه وإلغاء ما سواه على ما هو مقرّر في الأصول ، فإذن رجوعه لقول الغير إعمال لدليله المرجوح عنده وإهمال لدليله الراجح عنده الواجب عليه اتباعه وذلك على خلاف القواعد ، وقد نبّه ابن عبد البرّ على الإشكال في مراعاة الخلاف وأشار إليه الخطابي في أعلام الحديث حسبما في كريم علمكم »(43) .

وفي المسألة الخامسة ينطلق الطّالب الغرناطي مما ذهب إليه بعض الفقهاء مثل الغزالي وابن رشد والقرافي عندما « جعلوا من الورع الخروج من الخلاف بناء على أنّ الأمور ا لمختلف فيها في الفروع الشّرعية من المتشابهات التي ورد الحديث بالتّحريض على اتّقائها »(44). ويستشكل الأمر على السائل من سبعة وجوه لا نرى هنا موجبا للدخول في تفاصيلها . ولا نرى أيضا ضرورة التّلميح إلى جواب ابن عرفة هنا لدقة اختصاصه واتصاله بكثير من المسائل الفرعية الأخرى(45) .

(41) أنظر الفكر السامي II : 447 .

(42) نفس المرجع II : 446 .

(43) المعيار VI : 256 .

(44) نفس الموضع .

(45) المعيار VI : 256 — 257 .

وقد شغلت مسألة مراعاة الخلاف هذه الفقهاء كثيرا وقد سأل عنها الإمام الشّاطبي أيضا علماء فاس وإفريقية وبالتّخصيص القباب وابن عرفة واعترض على بعض إجابتهما(46) .

II/ مسائل من القرن التّاسع الهجري :

أما بالنسبة إلى القرن التّاسع الهجري / الخامس عشر ميلادي فإنّنا نريد أن نلمّح إلى حِوار آخر جري بين فقيه غرناطي هو المواق وفقيه إفريقي هو الرصّاع؛ومن حسن الحظّ أن وصلتنا نسخة فريدة ــ وان كانت حالتها تعيسة ــ من هذا الحوار بعنوان : « **الأجوبة التّونسية على الأسئلة الغرناطية** » .

وهذه النّسخة ــ التي لم نر من ذكرها من قبل على حد علمنا ـ هامّة جدا لأنها مصحّحة على مبيضة المؤلف وقرئت عليه وتشهد في آخرها بصحتها . جاء في نهاية هذه المخطوطة :

« الحمد لله ، قرىء جميع هذه الأجوبة على سيّدنا وبركتنا وعمدتنا الشيخ الفقيه الإمام العلم القدوة الأعدل المفتي الخطيب بالجامع الأعظم من تونس المحروسة أبقى الله بركته وأدام عافيته قراءة تصحيح قرأها عليه ربّي نعمتهم العبد الفقير إلى رحمة الله تعالى أبو النور أحمد السوسي أغناه الله »(47) .

وصادق المؤلف على هذه القراءة إذ كتب بخطه : « الحمد لله قابل الطالب المكرم المجتهد أبو النور ناسخ الجواب المذكور وصحّح ذلك من المبيضة تصحيحا على قدر الاجتهاد . والله سبحانه يصلح منا الفساد ويحملنا على طريق السداد والإرشاد . قال ذلك مؤلفه مصلّيا على نبيه ومولاه وشفيعه محمد بن عبد الله ﷺ ...(؟) صحبه وسلم . وكتب بتاريخ أواخر شهر

(46) انظر الشّاطبي : الموافقات (ط. عبد الله دراز) IV : 151 : « وقد سألت عنها جماعة من الشّيوخ الذين أدركتهم فمنهم من تأوّل العبارة ولم يحملها على ظاهرها بل أنكر مقتضاها بناء على أنها لا أصل لها ...» وفي ص 152 : « هذا حاصل ما أجاب به من سألت من المسألة من أهل فاس وتونس ...» . وجاء في نيل الابتهاج : « مسألة مراعاة الخلاف في المذهب له (الشّاطبي) فيها بحث عظيم مع الإمامين القباب وابن عرفة ...» ص 48 . وقد أثار الشّاطبي الموضوع في الموافقات IV: 150–154 ومواضع أخرى متعددة من نفس الجزء : 160، 202، 214، 222. أما جواب القباب في المسألة مراعاة الخلاف فقد وردت في المعيار VI : 271 .

(47) ورقة 107 ظ من المخطوط الأوّل من المجموع 19646 من المكتبة الوطنية بتونس وهو في الأصل من رصيد مكتبة صفاقس .

جمادى الأولى عام 80 (8)[48] عرف الله خيره بمنّه وفضله تعالى ولطف به بمنّه وفضله . آمين »[49] .

ومن الأسف أنّ حالة هذه النسخة الهامّة تعيسة جداً فهي متلاشية كتبت بخط تونسي ذي حبر قوي أحرق الأوراق فتلف ، بالنّسبة لجل الأوراق ، بين الثلث والنصف تقريبا وهي مسرعة إلى الفناء الكامل لا ينفع فيها حتى التّصوير وتكاد تتساقط أوراقها لمجرد لمسها ، هذا بالإضافة إلى أنّ الأوراق سبق أن محيت منها كتابة أخرى وبقيت آثار الكتابة الأولى وزادت النص الجديد طمسا ، ثم إنّ بعض الورقات ناقصة تماما ...[50] .

لكلّ هذا أردت أن أعرّف بها وأستخرج منها ما يمكن استخراجه قبل أن تفنى تماما . لكن لنبدأ قبل ذلك بالتّعريف بإيجاز بالسّائل والمجيب في هذه « الأجوبة التونسية على الأسئلة الغرناطية » .

ــ التّعريف بالمواق (ت . 1492/897)[51] .

أما السائل فهو أبو عبد الله محمد بن يوسف بن أبي القاسم العبدري الغرناطي المشهور بالمواق وهو من أبرز علماء غرناطة في القرن التّاسع/XV وخطيب جامعها ومفتيها .

ومن أبرز شيوخه: محمد بن عاصم (ت. 1426/829) وأبو عبد الله محمّد المنتوري (ت. 1430/834) وأبو القاسم محمد بن سراج (ت. 1444/848) ومحمد بن يوسف الصناع .

ومن تلاميذه : أبو الحسن علي الزقاق (ت. 1506/912) وأبو العبّاس أحمد الدّقون (ت. 1515/921) وأبو جعفر أحمد بن داود البلوي ، وأحمد بن محمد بن يوسف الصّنهاجي . ونعرف من تآليف الموّاق :

---

(48) الموافق لأواخر سبتمبر 1475 .

(49) ورقة 107 ظ ــ 108 و .

(50) مثلا : بين 8 ظ ــ 9 و ــ بين 16 ظ ــ 17 و ــ بين 24 ظ ــ 25 و (من جواب المسألة الثانية) .

(51) أنظر عنه خاصة: نيل الدّيباج: 324-325، الضوء اللامع X: 98، كشف الظّنون 1628، إيضاح المكنون II: 29، الفكر السامي II: 263-264، القرافي: توشيح الدّيباج (نسخة مرقونة من تحقيق أحمد الشّتيوي) فقرة 251 ، بروكلمان : الملحقII : 375ــ376 ، كحالة: معجم XII: 113، الزركلي: الأعلام VIII: 30 ، مخلوف : شجرة النّور 262 (رقم 961) .

1) شرح مختصر خليل : للمواق شرحان على مختصر خليل ، كبير وصغير . وكان الشرح الصغير هو المتداول أكثر في مصر[52] ولكن الشرح الكبير المسمى « التاج والإكليل » هو الذي نشر[53] .

وقد اعتمد المواق في هذا الشرح خاصة على ابن السراج[54] وعلى ابن منظور الأندلسي[55] وقد اعتمد شرح المواق خاصة ابن غازي (ت. 1513/919) في حاشيته .

وقال القرافي في التلميح لمنهج المواق في شرحيه : « سلك فيهما طريقا لم يسبق إليه فيما رأينا من شروح هذا الكتاب وذلك أنه يذكر نص العلّامة خليل ثم يعقبه بكلام أهل المذهب بما يوافقه أو يخالفه من غير تعرض لحل تراكيبه ولا نقل لعبارتهم بالمعنى ، وربما اعترض أخيرا ...» [56] .

2) سنن المهتدين في مقامات الدّين :

عرّف التنبكتي بهذا الكتاب وبموضوعه فقال : «نحا فيه منحى ابن لب في طلب التأويل لكثير من المحدثات[57] وتكلم فيه على آية «ثم أورثنا الكتاب الذين اصطفينا» (فاطر : 32) في تسع مقامات ترقيا وتدليلا بكلام حسن أبان فيه عن معرفته بالفنون أصولا وفروعا وتصوّفا وغيرها . وفيه مسائل وفوائد .»[58] .

---

(52) قال القرافي : « والمتداول بمصر شرحه الصغير ، وقفت منه على نسخة بخطّه عند شيخنا الأجهوري وكان هو السبب في نشره بين الطلبة بمصر ، وربما كتب على بعض المواضع منه » التّوشيح : فقرة 251 .

(53) على هامش مواهب الجليل لشرح مختصر خليل للحطاب ، القاهرة 1328 .

(54) نيل الابتهاج 308: « أكثر في شرحه على المختصر من النّقل على شرح ابن السراج » .

(55) أنظر نيل 323 . وأنظر عن ابن منظور : L. seco de Lucena paredes: Notas par el-estudio del Derecho Hispano Musulmán, Dos fatwas de Ibn Manẓur dans:
Miscelánea de Estudios Arabes y Hebraicos (Grenadi), vol V 1956 pp 5-17.

(56) التّوشيح فقرة 251 .

(57) أنظر أعلاه (مسألة الدعاء عقب الصلوات) أنهام المستفتي الغرناطي لابن لب بتبرير المحدثات . ولا يفوتنا أيضا أن نلاحظ إعجاب المواق الشّديد بابن لب ، فقد نقل التّنبكتي قوله : « شيخ الشيوخ ابن لب الذي نحن على فتاويه في الحلال والحرام » (نيل 220) .

(58) نيل 325 .

ومن هذا المخطوط نسخ خطية عديدة بتونس والأسكوريال والرّباط وفاس... ويشير سركيس إلى أنّ الكتاب قد طبع بفاس سنة 1314 هـ[59] ولكننا لم نعثر على نسخة من هذه الطّبعة .

هذا وقد توفّي المواق في شعبان سنة 897/جوان 1492 «عن سن عالية»[60] بعد بضعة أشهر من استرداد غرناطة[61] .

ـ التعريف بالرصّاع (1489/894)[62] .

هو أبو عبد الله محمد بن قاسم الأنصاري الرّصاع ولد بتلمسان وانتقل إلى تونس سنة 1427/831 وسنهُ حوالي العاشرة وأخذ العلم بتونس عن أبرز تلاميذ ابن عرفة مثل البرزلي ، الغبريني ، عمر القلشاني ، أحمد القلشاني ...[63] .

وكان يكنّ لابن عرفة احتراما كبيرا حتّى أنّه يمكننا عدّه من بين تلاميذه الرّوحيّين .

تولى الرصّاع الإفتاء والإمامة بجامع الزّيتونة وألّف كتبا جليلة من أهمها :

1) الفهرست : تحدث فيه عن قيم العلم وترجم فيه لشيوخه وعرف بالكتب التي درسها عليهم .
ألف الفهرست سنة 1481/886 . نشر بتونس سنة 1967 .

2) « الهداية الكافية الشّافية لبيان حقائق الإمام ابن عرفة الوافية » وهو المعروف بشرح حدود ابن عرفة .
ألف سنة 1477/882 . نشر بتونس سنة 1350 .

3) تذكرة المحبين في أسماء سيد المرسلين .
ألف علي الرّاجح سنة 1473/878 . حقّقه في نطاق عمل جامعي بكليّة الآداب بتونس السيد خميس بن عمارة والآنسة زهرة الهّمامي (شهادة كفاءة في البحث ـــ سبتمبر 1980 ـــ مرقون) .

---

(59) معجم المطبوعات ص 1815 .

(60) نيل 324 .

(61) عن هذا الحدث أنظر : R. Arié: L'Espagne Musulmane au temps des Nasrides (1232-1492). Paris 1973 p 178

(62) أنظر عنه أطروحتنا : ابن عرفة والمذهب المالكي ... (الفهرس بالفرنسية) .

(63) عن كل هؤلاء أنظر نفس المرجع .

4) تحفة الأخبار في فضل الصلاة على النبي المختار .

ألّف سنة 1465/869 . حقّقه في نطاق عمل جامعي بكلية الآداب بتونس السّيد مولدي خلف الله (شهادة كفاءة في البحث — سبتمبر 1983 — مرقون) .

صلات بين المواق والرصّاع :

إنّ أوّل ما يلاحظ هو أنّهما متعاصران لا تفصل بين تاريخ وفاتهما إلّا سنتان، ولا شكّ أنّ شهرتهما في بلديهما وتوليهما أعلى المناصب من إمامة وإفتاء تجعل بينهما روابط خاصّة . وفعلا فقد تشوف كل منهما لتآليف الآخر وأخباره كما جرت العادة بين علماء مختلف الأقطار الإسلامية .

فلقد بعث المواق مثلا بكتابه « سنن المهتدين » إلى الرّصاع . قال التّنبكتي : « وأرسله لمفتي تونس الشيخ الرصّاع فأثنى عليه كثيرا قائلا: فلمّا طالعته رأيت كلاما حسنا ونكتا ومعاني أصولية ومسائل فقهيّة فعلمت أنّ الرجل من أهل العلم والفهم والتّخلق بطريق السّلف الصالح ، فكتبت له بما ظهر لي . وقد أطنب فيما كتب له من الثّناء عليه بما في جلبه طول »(64) .

والراجح أن المواق يلمح إلى الرّصاع في بداية شرحه لخليل عندما يقول : « ... إذ المقصود شرح النقول كما قال السيد مفتي تونس نفع الله به »(65) .

وفي معالم شخصية هذين العالمين إشارات إلى بعض الاهتمامات المشتركة ، خاصة اعتناءهما بالفقه وبعض الميل للتّصوف ... فلا غرابة إذن أن تكون بينهما صلات متينة تمثلت خاصة في هذه « الأجوبة التّونسية على الأسئلة الغرناطيّة » . فما هو محتوى هذا التأليف المشترك ؟

— مسائل « الأجوبة التونسية على الأسئلة الغرناطية » .

نكتفي هنا بحوصلة أهم المسائل المثارة وعددها خمس وعشرون ، معتمدين في ذلك على الأسئلة والأجوبة وبعض الاستنباط من السياق نظرا لحالة المخطوط السيئة والنقص الموجود به ، لكن لا ندخل في التفاصيل خاصة تفاصيل الأجوبة ، لأنّ المقام لا يسمح بذلك ولأننا عازمون على تحقيق المخطوط إذا ساعدتنا الظروف على ذلك .

(64) نيل الابتهاج 325 .

(65) التاج والإكليل ص 8 .

1) المسألة الأولى : تتعلق بتسميات الطّاعون وبها تساؤل عن أسبابه هل هو ناتج عن تغيّر في الهواء أم هو من وخز الجان ؟ وما هو العمل المأذون به شرعا للاحتراز منه والعلاج من إصابته وهل يكتفي في ذلك بالدعاء والصلاة على النّبي ﷺ أم لا بد من التداوي بالطب ؟[66] .

2) السؤال الرئيسي يتعلّق بحديث « الطّاعون من وخز الشّيطان » وخاصة بتخريجه ومدى الثقة به[67] .

3) تساؤل عن كيفية التأليف بين الأحاديث التي تبدو متضاربة مثل التي تنكر العدوى : « لا عدوى ولا طيرة » وأحاديث الفرار من الطاعون : « فرّ من المجذوم فرارك من الأسد » ، « ولا يورد ممرض على مصح »[68] .

4) هل يوجد من صرح باعتبار العدوى ؟ وما هو وجه تأويل أحاديث النهي على الفرار ؟ إن كان الحق في اعتبار العدوى بشهادة الحس والعيان كيف لا يشكك ذلك في الدين ؟[69] .

5) « ما الصحيح الذي تصدر الفتيا به في قضية النهي عن الفرار » ؟ أهو التحريم ؟[70] .

6) هل يشرّع الدعاء لرفع الطّاعون أم لا ، خاصة وأنّه « شهادة ورحمة بالأمة المحمدية » كما ورد في صحيح الآثار ؟ وإذا شرّع فهل يشرّع له الاجتماع أم لا ؟ وإذا شرّع له الاجتماع فهل يشرّع له مع ذلك الخروج إلى الصحراء كما هو الشأن في صلاة الاستسقاء ؟[71] .

7) « هل حاضر بلده (أي بلد الوباء) بمنزلة المريض المخوف عليه الموت وحينئذ فتصرفه إنّما هو في الثلث أو هو كالصحيح حتى ينزل به ما يشاهد به مرضه »[72] .

---

(66) السؤال : ورقة 3 و . أما بداية الجواب ونهايته فهما غير مضبوطين في المخطوط لوقوعهما بدون شك في أوراق ضائعة من المخطوط .

(67) السؤال : 3 و — 3 ظ . الجواب غير مضبوط البداية والنّهاية لنفس السبب السّابق .

(68) السؤال : 3 ظ . الجواب : 25 وإلى 41 و .

(69) السؤال : 4 و . الجواب : 41 و — 43 و .

(70) السؤال : 4 و . الجواب : 43 و — 51 و .

(71) السؤال : 4 ظ . الجواب : 51 و — 55 ظ .

(72) السؤال : 4 ظ . الجواب : 55 ظ — 59 ظ .

8) تصدق شخص بعروض وأسباب لكي تحبّس في مصالح مسجد وفداء أسرى ، ثم أرجعت هذه الصدقات إلى ممتلكاته بعد ستة عشر شهرا وبقيت بحوزته إلى أن توفي ، فوجد بعضه ولم يوجد الباقي .

فهل تكون دينا عليه أم يقال ببطلان الصدقة والحبس ؟(73) .

9) « حاصل السؤال أن رجلا قدّم ناظرين على بيع عروض تصدّق بها ويُشتري بثمنها ما يحبّس وجعل النظر لهما جميعا (أي للناظرين) وحاز أحدهما العروض ثم إنّ الحائز صيّرها بيد صاحبه الناظر معه وهو أقل عدالة منه ، والمصير شاهد عليه في خلال ما يتم القصد منها : فإذا ضاع شيء منها فهل يضمن في جعلها بيد صاحبه ثانيا بعد أن كانت بيده كما يضمن الوصيان إذا جعلا المال عند أدناهما أو لا ضمان في ذلك ؟»(74) .

10) « إذا أوصى (شخص) بإخراج موضع معين من ثلث جميع متخلفه بعد تقويمه لينفذ فيما قصد بالوصية به ، فهل يلزم تسليمه بالقيمة التي ثبت بها السداد ليس إلا ، أو يمكن الوارث أو غيره من الزيادة فيه،فإذا انتهت ولو لأبعد غايتها فحينئذ يسلم إلى غرض الوصية به وإن حصل شاط (؟) بسببها رد على مستوجبه » (75) .

11) « رجل أمتعته زوجته بدار لها إلا أنّه لم يسكنها استغناء عنها بسكنى دار له مدة طويلة ، هل له أخذ واجب كرائها ممن اسكنته الزوجة فيها لأجل متعته أو هو لها اعتبارا بأنّ معنى المتعة إسقاط طلبه بما انتفع به منها على غير هذا الوجه . وإن قلتم هو للزّوج الممتّع فهل لورثته غيرها أن يطلبوها بواجب ذلك الكراء بعد أعمال الواجب في طلب (...) صح ذلك »(76) .

12) « رجل عهد بتحبيس موضع على قوم ثم (...)(77) وضع حبسه على مسجد ثم بعد ذلك عهد به لبعض من حبسه عليهم أولا بكون ماله وملكه بعد وفاته ولم ينص في وثيقة العهد على نسخ العهد الأول بتحبيسه على الوجه المذكور . وهل يعد هذا نسخا لذلك العهد الأول أو لا ؟»(78) .

(73) السؤال : 4 ظ . الجواب : 59 ظ ـــ 66 و .
(74) السؤال : 5 و . الجواب : 66 و ـــ 71 ظ .
(75) السؤال : 5 و ـــ 5 ظ . الجواب : 71 ظ ـــ 72 ظ .
(76) السؤال : 5 ظ . الجواب : 72 ظ ـــ 74 و .
(77) كلمات لم نتبيّنها لأنها مثقوبة في السؤال والجواب .
(78) السؤال : 5 ظ . الجواب : 74 و ـــ 75 ظ .

13) « تصدق (شخص) بعروض ليُشترى بثمنها أملاك تحبس لصرف فائدتها في مصالح مسجد بعد أن يخرج منه في كل عام عدد معيّن في وجه آخر هو أفضل في التقدير ممّا يفضل للمسجد بكثير إذ تلك العروض لكان لقيمتها (هكذا) خطر والقصد بالصدقة بها إنّما هو المسجد . لكن بعد إخراج ذلك المعيّن وبعد وفاته لم يلف في متخلّفه من تلك العروض إلّا أقلها إذ كانت قد رجعت إليه في حياته بعد أن حوزها . فإذا افترض نفوذ الصدقة فيما وجد منها واشترى بثمنها ما يصرف فائدته فيما ذكر لا يوفي لغلّته بما يزيد على ما عينه أولا ولعلّه ينقص عنه . فهل يقدم هذا العدد المعين على كل تقدير حتى وإن لم يفضل للمسجد شيء أو يراعي القصد في (...)»[79].

14) « ما المعمول به إذا تعيّن الأداء أو العزم على من وجب عليه وادّعى أنّ له بيّنة تسقط عنه هل يعجل عليه في الحال أو ترجى له الحجة أو لا يلزمه إلّا إعطاء ضامن بما يتعين عليه لانقضاء أجل حضورها ولو كان بعدها كما بين إفريقية والأندلس أو أزيد من ذلك .»[80] .

15) « ما المعوّل عليه في أداء العدول برؤية رسم يتضمن كذا شهادة من عرفوا خطه من أهل القبول ، أيعتبر في ثبوت الرسم به وإن لم يحضر أم يلغى اعتباره في ذلك فإنه يذكر العمل به في بعض القواعد المعتبرة فهل هو كذلك أولا ؟ وعلى الأوّل ، ما وجه العمل به وما الحجة فيه ؟»[81] .

16) « المال المحبس لسلف الأسرى دائما غالب أمره للتّلف بحسب الواقع ولو بعد حين . وإذا كانت عاقبته ذلك فهل اشتراء ملك به لصرف فائده في الفِداء أو في السّلف له إذا أمن تلفه عملا برعاية قصد انتفاع الأسرى به في الجملة لا بخصوص (...) وقد قيل ذلك في نظائر المسألة على ما ارتضاه الشيخ أبو القاسم البرزلي ، أو لا يسوغ ذلك بوجه وقوفا عند قصد ما خصّه المحبس بالنّص عليه وإن أدّى إلى تلف المال حالا أو مآلا .»[82] .

17) « إذا أراد الزّوج انتقاله من سكنى دار زوجته إلى سكنى دار يكتريها أو يشتريها هل له ذلك في الجملة على ما أحبّت أو كرهت أولها مقال في اختيار سكنى دارها فلا يخرجها عنه إلا بإذنها لا سيما إن كانت العادة أنّ الدار إنّما تكون للمرأة غالبا ؟ »[83] .

---

(79) السؤال : 6 و . الجواب : 75 ظ ــ 77 ظ .
(80) السؤال : 6 و ــ ظ . الجواب : 77 ظ ــ 78 و .
(81) السؤال : 6 ظ . الجواب : 78 و ــ 86 ظ .
(82) السؤال : 6 ظ ــ 7 و . الجواب : 86 ظ ــ 89 و .
(83) السؤال : 7 و. الجواب : 89 و ــ 91 ظ .

18) « مقتصر على تجويد القرآن العزيز من غير سبق معرفة بشيء من مبادىء العلوم ولا اشتغال مع ذلك بقراءة شيء منها حتى ولا بصنعة القراءة إلا بمقدار سماع قراءته ممن يقربه خاصة ، هل يرسم له المرتب في الأحباس المختصة بطلبة العلم ؟(...)»(84) .

19) « من القائل بكراهة بناء المسجد غير المربع وبكراهة الصلاة فيه بعد ذلك وجوازها على ما نقل خليل في مختصره(85) وأين محلّ ذلك من الكتب المعتبرة ؟ »(86) .

20) « إذا تطوع الرجل بإجراء النفقة على ولد زوجته مدّة الزوجيّة بينهما فهل له الرجوع في ذلك أو لا ؟»(87) .

21) « إذا أسقطت الزّوجة عنه تطوّعه بذلك (انظر السوّال السابق) هل ينفع أو لا؟»(88) .

22) « إذا صرح عند تطوّعه بذلك (أنظر السوّال الأسبق) أو التزامه أنّ للزوجة أن ترجع به على ولدها متى شاءت بناء على أنّه ما قصد صلة الولد وإنّما قصد أن يملك زجه ما يجريه من ذلك عليها فهل لها أن تحاسب ولدها بذلك في الحياة وبعد الوفاة؟ »(89) .

23) « إذا نصّ في كتاب النّكاح على أنّ الزوج تطوع بالنفقة على ولد زوجته مدة الزوجيّة بينهما ولم يزد على ذلك، ثم بعد مضيّ زمان أشهد على نفسه أنه جعل لزوجته أن تطلب ولدها بتلك النفقة متى شاءت في ماضي مدّتها ومستقبل ما يأتي بعدها زاعما أنّه ما قصد صلة الولد بل وجه زوجته فقط وحضرت ووافقت وأشهدت (؟) على (؟) نفسها بالموافقة على ذلك (...) فهل يصدقان أم لا ؟»(90) .

24) « إذا أجهز الأب أو غيره المحجورة وخصوصا مع النّحلة لها من ماله أو بما بيده من متاعها مسكت حينئذ عن محاسبتها بما أنفق ...» .

---

(84) السؤال : 7 و. الجواب : 91 ظ ــ 93 و .

(85) أنظر مختصر خليل (ط . باريس 1883) ص 23 : وكره ... « غيرها كبناء مسجد غير مربع وفي كره الصلاة فيه قولان » .

(86) السؤال : 7 ظ . الجواب : 93 وــ 93 ظ .

(87) السؤال : 7 ظ . الجواب : 93 ظ ــ 94 ظ .

(88) السؤال : 7 ظ . الجواب : 94 ظ ــ 95 و .

(89) السؤال : 7 ظ . الجواب : 95 وــ 98 ظ .

(90) السؤال : 8 و . الجواب : 98 ظ ــ 99 ظ .

ـــ هل له التّراجع فيما أنفق بعد الدخول اعتبارا أنّه ما أنفق ذلك إلّا ترغيبا في تزويج البنت ؟(91) .

25) « مسجد له ثريّا فضة من شأنها منذ تحبيسها وَقْدُ مصابيحها في بعض ليالي العشر الآخر من رمضان تعظيما للمسجد في تلك اللّيالي الفاضلة في اعتقاد محبّسها . هل يجوز ذلك ويرجى فيه الثواب أو الصواب تركها كما عمل به في بعض الأوقات تحرجا من تزيين المسجد بها ودفعا لمنكر حضور ذوي الفساد لمشاهدتها ، وبالجملة هل يجوز تحلية المساجد بمثلها أو لا ؟ » ومدى تعلق الزكاة بها ؟(92) .

ولا يسمح المقام هنا بطبيعة الحال بتفصيل القول في الإجابات عن مختلف هذه المسائل وحسبنا أن نلمح إلى أهمّية بعض المسائل المثارة وأن نستنتج بعض الاستنتاجات العامة .

لعل أهمّ المسائل المثارة هي مسألة الطاعون فلقد تعلقت بها سبعة أسئلة أي قرابة ثلث الأسئلة،ومثلت الأجوبة المتعلّقة بها قرابة نصف حجم الأجوبة . فلا مناص إذن من الاعتراف بإلحاح هذا الموضوع على أذهان القوم ولا غرابة في ذلك إذا ما تذكرنا الأوبئة المتكرّرة التي كانت تنتاب مختلف جهات العالم الإسلامي بصورة منتظمة بل يجب أن نتذكّر بصورة خاصّة ذلك « الطاعون الجارف » حسب عبارة ابن خلدون(93) ، الذي اجتاح بلاد حوض البحر الأبيض المتوسط ومختلف جهات العالم القديم،وأثره الكبير في العمران حتّى كأنّ الله بدّل الأرض غير الأرض(94) . وأثر ذلك في العقول فأخذت تفكر فيه من حيث أسبابه وعلاجه وصلاته بالدّين وألّفت في ذلك تآليف عديدة وهامة من أشهرها :

ـــ « تحصيل الغرض القاصد في المرض الوافد » لابن خاتمة (ت 1359/770)(95) .

---

(91) السؤال : 8 ظ . الجواب : 99 ظ ـــ 101 و .

(92) السؤال : 8 ظ ـــ 9 و . الجواب : 101 و107 و .

(93) المقدمة ص 53 (ط . بيروت 1961) .

(94) المقدمة ، نفس الصفحة .

(95) هو أبو جعفر أحمد بن علي بن خاتمة مؤرخ وشاعر وطبيب ولد وتوفّي بالمريّة (شرقي الأندلس) (حوالي 1310/710 ـــ 1369/770) أنظر عنه دائرة المعارف الإسلامية (ط. الجديدة ـــ الفرنسية) III: 860–861 (جيبار S. Gibert) خاصة (ص 861 رقم 1 عن كتابه تحصيل الغرض) Mme R. Arié : L'espagne... (الفهرس ـــ وعن تحصيل الغرض أنظر خاصة ص 432 تعليق 5)، كحالة : معجم II: 19–20. ألّف كتابه تحصيل الغرض سنة 1348/749 بمناسبة الوباء الشّهير .

ـــ « تحقيق النبأ عن أمر الوباء » لأبي عبد الله محمد الشقوري (كان حيًا سنة 1348/749) وقد لخص مؤلفه هذا في كتاب « النصيحة »[96] .

ـــ « مقنعة السائل عن المرض الهائل » للسان الدّين بن الخطيب (ت 1374/776)[97] .

ـــ « بذل الماعون في فوائد الطاعون » لابن حجر العسقلاني (ت 1449/852)[98] .

وقد أكثر الرّصاع بصورة خاصة من النّقل عن تآليف ابن خاتمة وابن الخطيب وابن حجر ...[99] ولئن ذكر الرصاع أنه أطلع على تأليف ابن حجر بعد كتابته الأجوبة ، فالذي لا شك فيه أنّه أضاف الكثير من الإفادات إلى أجوبته من هذا الكتاب . وفي النّسخة التي بين أيدينا أدمجت هذه الإضافات الطويلة في صلب الأجوبة .

ومن المسائل التي استأثرت باهتمام خاص من قبل الرّصاع أيضا المسألة الأخيرة المتعلّقة بتزيين المساجد . وقد أثارت هذه المسألة فعلا عبر العصور الكثير من الجدل ، ولا تهمنا هنا التّخريجات الفقهيّة المختلفة المتعلّقة بذلك بقدر ما تهمّنا نبرات الأسى الواضحة في لهجة

---

(96) أنظر عنه خاصة: Mme R. Ariè: un ofuscule Grenadin sur la peste Noire de 1348 la Naṣiḥa de Muhammad al-Šaqūri, BOLETIN de la Asociacion espanõla de orientalistas III, 1967 PP 191-199

(97) عن لسان الدّين بن الخطيب (1374/713) أنظر خاصة : كحالة : معجم 10 : 216 ـــ 217 ، دائرة المعارف الإسلامية (ط . الجديدة) III: 859ـــ860(J. Bosch-vilà) وعن « مقنعة السائل» أنظر R. Ariè: l'Espagne ص 432 تعليق 4. ومحمد التّطواني: ابن الخطيب من خلال كتبه II: 99 حيث جاء أن هذه الرسالة قد نشرت مع ترجمتها الألمانية في مجلة أكادمية العلوم البافاريّة (B.A.D.W) سنة 1863 .

(98) عن ابن حجر العسقلاني أنظر أطروحتنا : ابن عرفة والمذهب المالكي (الفهرس) وعن « بذل الماعون» الذي ألف سنة 1429/833 (أنظر خاصة J. Sublet: La peste prise aux rêts de la juristique (des références sur le sujet à partir du traité d'Ibn Ḥağar sur la peste..) S.I. 1971, PP 141-149

(99) عن ابن خاتمة أنظر الأجوبة : 10 ظ ـــ 22 و ـــ 26 و ـــ 28 ظ ـــ 29 و ـــ 31 و ـــ 31 ظ ـــ 39 ظ .
وعن ابن الخطيب : 3 ظ ـــ 37 و ـــ 52 و ـــ 86 و ، وعن ابن حجر : 10و ـــ 11 و ـــ 12 ظ ـــ 13 ظ ـــ 15 ظ ـــ 19 ظ ـــ 21 و ـــ 26 ظ ـــ 38 ظ ـــ 39و ـــ 50و 51 ظ ـــ 53 و ـــ 54 ظ ـــ 56 ظ ـــ 57 و .

الرصّاع عند تعبيره عن العجز أمام تصاعد مظاهر اجتماعية لا قبل لعلماء المسلمين بمواجهتها يقول الرصّاع : « إنّ العلماء قد غيروا ذلك باللّسان في كتبهم ولم يسكتوا وإن سكت من لا قدرة له على التّغيير باليد فلا عمل على سكوته بعد بيان ما ذكروه وقرّروه في كتبهم ...»[100] . ويزداد تغيير المنكر هذا تحتّما إذا ما كانت هذه المظاهر فرصة « لاجتماع أهل المناكر وتلويث المسجد» [101] و « تحقّق اجتماع النّساء والرّجال ورفع الأصوات »[102] .

ويعطينا الرصّاع مثالا حيّا لهذه المظاهر عندما يذكر أنّ شيخه البرزلي قد سئل « في آخر حياته عن خصة يؤتى بها للجامع الأعظم ويساق لها الماء ، فأجاب لا أقول به ولا أجيزه لما ينشأ عنه من المناكر في المسجد من تلويثه ودخول أهل الفساد له »[103] بل شاهد هو نفسه ما انجز عن وقد أواني النّحاس في الجامع الأعظم (أي جامع الزيتونة) في ليالي رمضان « من المناكر وتحقير بيوت الله ... وما تحقق من اجتماع النّساء والرّجال ورفع الأصوات وتلويث المسجد والجلوس للفرجة فلا تشك أنّ ذلك مما يقطع بتحريمه ويجب زوال سببه »[104] .

ويعترف الرصّاع بعجز الفقهاء عن تغيير ذلك : « ولا والله لا مستندَ لهم في السكوت عنها إلّا أنها أُلف صارت لا تنكر . وربما يعرض لي إذا عجز عن تغيير ذلك هل يقتصر على صلاة الفرض وترك القيام ...»[105]. ويتجلّى هذا العجز بصورة واضحة في الخبر الذي يذكره الرّصاع عن المتصوّف الشّهير الشيخ أبي الحسن المنتصر (ت. 1341/742)[106] وهو من هو جرأة على تغيير المنكر ، يقول له أحد أصدقائه لما رأى ثريا جامع الزيتونة « خذ هذا العكاز وكسر به هذا الزجاج » فيجيبه « إن فعلت ذلك تكسر العامة رأسك !»[107] . وهكذا يطغى التّصوف الإسلامي شيئا فشيئا ويردد الرصّاع مع المردّدين : « هذا زمان السكوت وملازمة البيوت والرضا باليسير من القوت »[108] .

فإذا ما أردنا في الختام أن نستنتج بعض النّتائج المتعلقة بالقرنين الثّامن والتّاسع قلنا :

---

(100) الأجوبة 103 و .
(101) نفس الموضع .
(102) الأجوبة 103 ظ .
(103) نفس الموضع .
(104) الأجوبة 103 ظ — 104 و .
(105) الأجوبة 104 و .
(106) انظر عنه أطروحتنا : ابن عرفة ... (الفهرس) .
(107) الأجوبة 104 ظ .
(108) الأجوبة 105 و .

إنّ هذه المسائل المختلفة مرتبطة ارتباطا وثيقا بنوازل حادثة في المجتمع ، وتدل الأجوبة المقدمة لها على محاولة مواكبة الفقه الإسلامي لهذه المشاكل الطارئة .

إن الحياة الدينية في الأندلس — وبصورة خاصة في غرناطة -كانت مزدهرة في القرن XIV/VIII أكثر من ازدهارها في القرن XV/IX . فقد رأينا المستفتي الغرناطي يسأل ابن عرفة ، ولكن كتب النّوازل ضمنت لنا أيضا إجابات الأندلسيين (مثل ابن لب والشّاطبي والنّباهي) على نفس المسائل ... ولئن اعتبرت بعض كتب التراجم ابن عرفة أبرز أعلام عصره إذ قال ابن ظهيرة مثلا إنه كان « ... ملازما للشغل بالعلم ، رحل إليه النّاس وانتفعوا به ولم يكن بالمغرب من يجري مجراه في التّحقيق ولا من اجتمع له من العلوم ما اجتمع له ، تأتي إليه الفتوى من مسيرة شهر ، له مؤلفات مفيدة لم يخلف بعده مثلهُ »(109) . فإنّ مصادر أخرى حاولت أن تسوّي بينه وبين أعلام أندلسيين ومغاربة معاصرين له،ولم يعط قصب السبق إلا في العشرين سنة الأخيرة تقريبا عندما توفّي جل أترابه . قال التّنبكتي معقبا على ما سبق(110) : « قلت قوله : ولم يكن بالمغرب من يجري مجراه الخ ... يعني ، والله أعلم ، بالنسبة لآخر عمره أو ببلاد إفريقية فقط وإلا فقد كان بالمغرب الأوسط والأقصى والأندلس من هو مثله ومن لا يتقاصر عن رتبته فيما ذكر من جمعه وتحقيقه . فهذا الإمام الشريف التلمساني والإمام المقرّي والقاضي أبو عثمان العقباني في تلمسان ، وشيخ الشّيوخ أبو سعيد ابن لب والإمام النظّار أبو إسحاق الشّاطبي بغرناطة ، والإمام القباب بفاس ، فهؤلاء أمثاله في علومه بلا شك ، بل قال ابن مرزوق في حقّ الشّريف إنه أعلم أهل وقته بإجماع ... وتذكر ما وقع بين ابن عرفة وابن لب وكذا بينه وبين الشاطبي في المراجعات والأبحاث في عدّة مسائل ، ثم هؤلاء ماتوا قبله بزمن ، بل تأخر عن المقري بأزيد من أربعين عاما وعن الشّريف بأزيد من ثلاثين وعن ابن لب بأزيد من عشرين وكذا عن القباب والشاطبي بأزيد من عشر سنين ، إلا العقباني وحده والله تعالى أعلم ، نعم إنما فاقهم بتأليفه الفقهي . »(111) .

ولم يشأ البرزلي أن يرى في اعتراضات بعض الأندلسيين إنقاصا من قيمة ابن عرفة أو تسوية لهم به إذ قال : « ولقد ورد على شيخنا الإمام رحمه الله أسئلة من غرناطة حاضرة

(109) نيل : 277 ، ابن مريم : البستان 194 . وانظر أعلاه تعليق رقم 3 .

(110) المصدران السّابقان ولا تدري من صاحب الاعتراض ومن النّاقل إذ هما متعاصران ، أم هل ينقلان عن مصدر آخر مشترك (فيما يتعلّق بالاعتراض لأنّ أصل كلام ابن ظهيرة أورده السّخاوي والسيوطي) .

(111) نيل 277 ، البستان 194 — 195 (ما عدا الجملة الأخيرة المسطّرة وهي موجودة في النّيل فقط) .

الأندلسي من فقائها المعتبرين في أصول الفقه وغيرها(112) . وأجاب عنها وقيّدنا ذلك عنه وتقدّم في أوّل هذه المسألة في أصول الفقه (113) منها وإن كان اعترض عليها فالتعقب لا يخلو من زمان والاعتراض كما قال مالك كل كلام فيه مقبول ومردود غير كلام صاحب هذا القبر يريد النّبي ﷺ ...»(114) .

هذا بالنّسبة للقرن الثّامن أمّا في القرن التّاسع فواضح أنّ التّفوق الفكري أصبح من نصيب إفريقية وأنّ هجرة الأدمغة الأندلسية(115) فعلت مفعولها في تفقير الأرض الأندلسية وإخصاب الأرض المغربية ، وبالأخص الإفريقية . فالمواق والرّصاع متساويان في المكانة العلمية والاجتماعية بالنّسبة لبلديهما إذ كل منهما قد وصل إلى قمّة الهرم العلمي (الإفتاء وإمامة الجامع الأعظم) ولكن خطاب المواق للرّصاع يظهر المرتبة العلية التي يضع فيها العالم الغرناطي زميله التونسي؛ فحتّى إذا ما حذفنا كل المجاملات والتّواضع المفروض في مثل هذه الحالات فإنّ المواق يجعل نفسه مكان الطالب المريد بالنّسبة إلى الرصّاع الذي يعتبر نفسه هو بدوره من تلاميذ ابن عرفة الروحيين .

ووعلى كل فالمقام ليس مقام موازنة ومفاضلة وإنّما يتعلّق الأمر فقط بالتّعرف على هذه الصلات ودراستها بصورة أقرب ما تكون إلى الموضوعية من حيث تأثيرها وتأثرها . ولعل الأيّام تجود علينا بوثائق أخرى تزيد في تعرفنا على العلاقات الثّقافية القائمة عبر التاريخ بين إفريقية والأندلس ./.

---

(112) هل يمكن اعتمادا على هذه الجملة اعتبار أنّ المستفتي الغرناطي الذي تحدثنا عنه آنفا هو أبو إسحاق الشّاطبي خاصة وأنه صرح أنّه سأل بعض فقهاء إفريقية عن مسألة مراعاة الخلاف مثلا (انظر أعلاه تعليق 46) وخاصّة في مسألة الدّعاء (تعليق 21) لكن لماذا لم تذكر مصادرنا اسمه هل كان مغمورا حوالي سنة 1374/776 ؟ نحن لا نعرف الكثير عن أطوار حياته ، خاصة ولادته وتواريخ تأليفه للعواصم وللموافقات .

(113) أنظره أعلاه تعليق 40 .

(114) النوازل IV : 18 و .

(115) انظر أمثلة عن ذلك في مقال الأستاذ محمد الطّالبي — Les contacts culturels entre l'Ifriqiya: Hafside (1230-1569) et le sultanat nasride d'Espagne(1232-1492) المنشور بأعمال الملتقى الثاني الإسباني التونسي (مدريد 1973) خاصة ص ص 84–88
— Odette petit: Les relations intellectuelles entre l'Espagne et l'Ifriqiya au XIII[e] et XIV[e] S, IBLA N° 127/1971/ PP 93-121
وأنظر بالنّسبة للقرن XV/IX : مقدمة برنامج المجاري لمحققه محمد أبو الأجفان خاصة ص 25 (دار الغرب الإسلامي — بيروت 1982) .

إنّ من التّاريخ لعبرة
و
إنّ من التّاريخ لزورًا

قال بعض مؤرخي المغرب : إنّ الحاجب المصحفي حصل له في هذه النكبة من الهلع والجزع ما لم يظنّ أنّه يصدر من مثله ، حتّى إنّه كتب إلى المنصور بن أبي عامر يطلب منه أن يقعد في دهليزه معلّما لأولاده . فقال المنصور بدهائه وحذقه : إنّ هذا الرّجل يريد أن يحطّ من قدري عند النّاس ، لأنّهم طالما رأوني بدهليزه خادما ومسلّما ، فكيف يرونه الآن في دهليزي معلّما ! وكان المنصور يذهب به بعد نكبته معه في غزواته ، حتّى إنّه حكى بعضهم أنّه رأى الحاجب المصحفي في ليلة نهى المنصور فيها النّاس عن إيقاد النّيران تعمية على العدوّ الكافر ، وهو ينفخ فحما في كانون صغير ويخفيه تحت ثيابه ، أو كما قال ، فسبحان مديل الدّول ، لا إله إلّا هو ، فإنّ هذا المصحفي بلغ من الجلالة والعظمة والتّحكّم في الدّولة المدّة المديدة أمرًا لا مزيد عليه . والله وارث الأرض ومن عليها وهو خير الوارثين .

ولقد ذكر بعض العلماء المغاربة أنّ من أعاجيب انقلاب الدّنيا بأهلها قصّة المنصور بن أبي عامر مع الحاجب جعفر المصحفي ، ولم يزل أعداء المنصور بن أبي عامر يتربّصون به الدّوائر ، فغلب سعده الذي هو المثل السّائر ، وربّما همس بعض الشّعراء بهجوه وهجو الدّولة جميعا إذ قال :

اقتـــربَ الوعـــدُ وحـــان الهلاكْ وكـــلُّ ما تحذره قد أتـــاكْ
خليفـــة يلـــعب في مكـــتب وأمّـــه حبلى وقـــاضٍ ...[1]

يعني بالخليفة هشاما المؤيد لكونه كان صغيرا، وأمّه صبح البشكنسيّة كان الأعداء يتّهمون بها المنصور ، وذلك بهتان وزور ، وأفظع منه رميهم القاضي بالفجور ، والله عالم بسرائر الأمور ، ونعوذ بالله من ألسنة الشّعراء الذين لا يراعون إلّا ولا ذمّة ، ويطلقون ألسنتهم في العلماء والأئمّة .

المقّري : نفح الطيب 602/1

---

1 ـ كلمة حذفناها عمداً مراعاة للآداب .

فيدريكو غارثيا لوركا[1]

شعر : الأستاذ عبد العزيز قاسم

في الثلاثين وستٌ هرِمَ القرنُ وشابْ
كانَ مهزومًا يجرُّ الخطوَ في الأرض اليبابْ
حميَ الطقسُ سعيرًا بين تمّوزٍ وآبْ
وتمطّى العطشُ الثعبانُ يختبأ عن شرابْ
في الثلاثين وستٌ هرم القرن وشابْ
زحفَ الصيفُ على غرناطةٍ سِرْبَ ذئابْ

عادتِ الطيرُ إلى الأوكارِ فالرعدُ وشيكْ
هجمَ الليلُ ضحىً فالشمسُ في البلوى شريكْ
واكفهرَّ الجوُّ فالغيمُ ثقيلٌ وسميكْ
مرجلُ الفتنةِ يغلي وصفَا الحقدُ السبيكْ
عادتِ الطيرُ إلى الأوكار فالرعدُ وشيكْ
وانبرى منه نداءٌ : فيدريكو ! فيدريكو ![2]

---

(1) هذه قصيدة من ديوان « نوبة حبّ في عصر الكراهيّة » الذّي أحرز به الشّاعر على جائزة « ابن زيدون » لسنة 1986 من المعهد الإسباني العربي بمدريد.

(2) كان لوركا في طفولته يخشى الرعد ويخيّل إليه أنه يناديه ... « في . د. ري . كو !».

لم يزل من فيدريكـــو ألـــفُ ظلّ وأثـــرْ
قلبـهُ أكـبرُ حـزّانٍ لأحـزانِ الـبشـرْ
دمُـــهُ أطـــولُ نهرٍ جالَ فينـــا وانْهَمَـــرْ
صوتُـهُ رجْـعُ هديـــرٍ وحفيـــفٍ ووتـــرْ
لم يزلْ من فيدريكـــو أَلـــفُ ظلّ وأثـــرْ
هكـــذا الشّاعــرُ دومًـــا كلّمـــا غابَ حضَرْ

طلـــبتْ آلهةُ الطّاعـــونِ قُربانـــا أغـــرَّا[3]
نفَـــذَ الجرذانُ أفواجًـــا إلى مأواه غدرًا
حاصرتْـــهُ نهشتْ أوراقَـــهُ نابـــا وظُفـــرًا
وأقامَ الركبُ « عرسَ الدمِ » عند الفجرِ سرًّا[4]
طلـــبتْ آلهةُ الطاعـــون قربانـــا أغـــرًّا
ماتَ لوركا ! عاش لوركا ! وقضى الجلادُ ذعـــرًا

كلُّ حربٍ إنْ كثيـــرًا أو قليـــلًا قذرَةْ
رُبَّ حربٍ تلـــدُ الأمجادَ وسْطَ المجزرَةْ
في قتـالِ المعتـــدي والطغمـــةِ المستهتـــرةْ
في اقتتالِ الأهلِ أين المجد ؟ أيـــن المفخـــرةْ ؟
كلُّ حربٍ إن كثيرا أو قليـــــلا قذرةْ
هكـــذا غنّتْ بقـــرطبةَ ذاتَ فجـــرٍ قبّـــرَةْ

فيدريكـو لاذَ بـ « الحمراءِ » بحثًـا عن أمـانْ
ساذجًـا كان على الـحُبِّ لهُ ألـفُ رهـــانْ
وبعينيـــه عيـــونٌ جاريـــاتٌ وجنـــانْ
وبأذنيْـــــه نواقـــــيسُ صلاةٍ وأذانْ
« فيدريكو » لاذَ بـ « الحمراء » بحثًا عن أمانْ
لم يكـــنْ يحسبُ فيها أن سيلقـــاه جبـــانْ

---

(3) الجرذ عند المصريين القدامى هو إلاه الطّاعون وقد تحدّث لوركا في شعره عن الجرذان باعتبارها وباء الحضارة الحديثة متأثرا في ذلك بلا ريب بقصيدة « الأرض اليباب » للشّاعر ت . س . اليوت الذي سبق أن اتخذ هذا الرمز الفاجع .

(4) « عرس الدم » عنوان إحدى مسرحيات لوركا اتخذناه رمزا لمأساة الشّاعر .

عندمـــا تستيقـــظُ الأهـــواءُ في القـــلبِ المريضْ
تزحـفُ الفـوضى تضيـقُ الأرض بالفكـرِ العـــريضْ
تسقـــطُ الأنجمُ من عليائهـــا بخبـــو الومـــيضْ
يخنـــقُ الشوكُ زهـــورَ الحبّ والنّبـــعُ يغـــيضْ
عندمـــا تستيقـــظُ الأهـــواءُ في القـــلبِ المريضْ
كيــف ينجـــو ذو فؤاد بالتّراتيـــل يفـــيضْ ؟

أحقـــدُ النـــاسِ على المبـــدعِ قومٌ جَهَلَـــة
ضدَّ سقـــــراط قديما ثار بعضُ السّفلـــــة(5)
كلّ عصرٍ ولـــه سقراطُـــهُ في المقصلـــة
ليس للإجـــرامِ حدٌّ وتطـــولُ السلسلـــة
أحقـــدُ النّـــاسِ على المبـــدعِ قومٌ جهلـــة
وقـــديما كشفَ الحلّاجُ سرَّ المهزلـــــة

قَدَرُ الفنـــانِ أن يسقـــطَ في الـــدربِ ضحيّـــة
عندمـــا تفـــزعُ منـــه مديـــةٌ أو بندقيّـــة
عندمـــا يمتـــلكُ الشّارعَ أعـــداءُ الحميّـــة
بحيـــاةِ الموتِ نادَوْ وبموتِ العبقريّـــــة(6)
قدرُ الفنـــانِ أن يسقـــطَ في الـــدربِ ضحيّـــة
إذ يصدُّ الـــوحشَ دومًـــا عن رحـــابِ المدنيّـــة

شاعـــرَ « الحمـــراء » يا آخـــرَ رجـــعٍ عربي(7)
عبرَ « ديوانِ التّمـاريت » شجـــيٌّ الطـــربِ(8)

(5) سقراط أدانه وحكم عليه بشرب السّم بعض النواب بأثينا تزعّمهم دباغ . والرّجل الذي اعتقل لوركا وقاده إلى حتفه شبيه بجلّاد سقراط .

(6) يوم 15 أغسطس 1936 وقبل اغتيال لوركا بأربعة أيام نطق أحد الجنرالات بقولة أصبحت شعارًا للحرب الأهلية : « الموت للذكاء ! يحيا الموت ! » .

(7) حيّ قصر الحمراء .

(8) و (9) عنوان مجموعة شعرية استوحاها لوركا من التراث الشعري الأندلسي و« التّماريت » ضيعة عمّ الشاعر في ضواحي غرناطة وقد استعمل لوركا في هذا الديوان كلمات « قصائد » (Casidas) و « غزل » (Gacelas) .

=

شعلةٌ وهَّاجةٌ من شمسِ عهدٍ ذهبي
في « قصيدٍ » حائرٍ في « غزلٍ » مكتئبٍ(9)
شاعرَ « الحمراء » يا آخرَ رجعٍ عربي
جئتُ مشواك وريحُ المنتهى تعصفُ بي

فيدريكو عادتِ الأطيافُ في سربِ القوافلْ
وتحرّكتْ إلى استقبالِ فرسانٍ بواسلْ
وحسانٍ مثقلاتٍ بكتاباتِ الثواكلْ
هزّهُنّ الشوقُ فيّاضًا إلى «ماضي البلابلْ»(10)
فيدريكو عادتِ الأطيافُ في سربِ القوافلْ
وصهيلُ الشوقِ خيلٌ كبلتْهُنّ السلاسلْ

شاعرَ الرّمانِ ما أثقلَ تاجَ الجلّنارْ
عندما يشتدُّ في «الحمراءِ» لونُ الاحمرار
في خليطٍ من لهيبٍ ودماءٍ وانفجارْ
إذ قرأتَ القدرَ المشؤومَ في ذاك الشعارْ
شاعرَ الرّمانِ ما أثقلَ تاجَ الجلّنارْ
فوقَ رأسٍ بشريٍّ عفّروهُ بالغبارْ

«فيدريكو» اليومَ أضحى صفعةً في وجهِ جائرْ
«فيدريكو» كان همسًا وخريرًا وبشائرْ
أيسرُ الأشياءِ لو يدرون أن يُقتلَ شاعرْ
أعسرُ الأشياءِ أن يُلجَمَ حرفٌ وهو ثائرْ
«فيدريكو» اليوم أضحى صفعةً في وجهِ جائرْ
يعتلي «سييرا نفادا» كخطيبٍ في المنابرْ(11)

---

(10) عبارة لوركا في إشارته إلى الماضي الشعري العربي الزاهر في الأندلس.
(11) سلسلة جبال تشرف على غرناطة .

شهداءُ الحرفِ كثرٌ كلُّهُمْ في الموتِ « لوركا »
« فيدريكو » أيّها اللّغزُ الذي لم يَلْقَ فكّا
أترى « لوركا » سوى أسطورةٍ تُبكي وتَبْكي
للمليكِ خلعوهُ فنما جاهًا ومُلْكا
شهداءُ الحرفِ كُثْرٌ كلُّهُمْ في الموتِ « لوركا »
كلما جاءَ نعيٌ سألوا عني وعنكا

أيّها النّائمُ محكومًا عليهِ بالبقاءْ(12)
أيّها الغائبُ يزدادُ حضورا بالخفاءْ
حظُّنا أن ننشرَ الحبَّ وأن نلقى العناءْ
إذْ يعادي ظلمةَ البغي من اختارَ الضياءْ
أيّها النائمُ محكومًا عليه بالبقاءْ
قُمْ وأكْمِلْ حُلْمَكَ المبتورَ خيطًا من رجاءْ

أيّها الباحثُ عن قبرٍ لَهُ عبْرَ الشموسْ(13)
بينَ نسرينٍ من الثلجِ وحسناءَ عروسْ
وندامَاكَ شفاهٌ عصروها في الكؤوسْ
لخنازيرَ سكارى وطواويسَ تبوسْ
أيّها الباحثُ عن قبرٍ لَهُ عبْرَ الشموسْ
قد تحسّاكَ نبضًا دافقًا يحيي النفوسْ

بلغَ القرنُ الثلاثينَ وستًّا فتفجّرْ
« فيدريكو » منذُ أن غبْتَ وهذا الكونُ أغبَرْ
فالعماراتُ التي شيدَتْ خرابٌ يتنكّرْ
وحشةٌ تقتلُنا لولا خيالٌ منكَ يَسْهَرْ

(12) يقول لوركا في قصيدة « غزل الموت الغامض » (فبفري 1936) : « أريد أن أنام لحظة ـــ لحظة ، دقيقة ، قرنا ـــ ولكن ليعلموا جميعا أنّي لم أمت » .

(13) « أين ضريحي ؟» هكذا يسأل الشاعر الشمس والقمر في إحدى قصائده وضريح لوركا لم يزل مجهولا كما هو معلوم .

بلغ القرنُ الثلاثين وشئنا فتفجّر
عالمٌ حيرانُ لولا روحُ موتانا تبخّر

أيّها الداخلُ سرًّا « بيتَ برناردا » الضريحْ[14]
وأفاعي الشّوقِ هاجتْ فيهِ مِنْ كَبْتِ الفحيحْ
قد تسلّقتْ جدارَ الصمتِ بالصّوتِ الجريحْ
حاملًا زادَ العذارى من تباريحَ وريحْ
أيّها الدّاخلُ سرًّا « بيتَ برناردا » الضريحْ
راكبًا موتَ « أديلا » فَرَسًا لا يستريحْ[15]

يا ملاكًا يحرسُ « الحمراءَ » من كلِّ احتمالْ
سالتِ الأيّامُ نهرًا للورى فيه اغتسالْ
فالجراحاتُ لها في بلسمِ الدهرِ اندمالْ
وبحتْ إسبانيا آثارَ أحزانٍ طِوالْ
يا ملاكا يحرسُ « الحمراءَ » من كلِّ احتمالْ
رُبَّ موتٍ هو للمنقوصِ مدٌّ واكتمالْ

سلمتْ أرضُكَ « لوركا » منبتاً للعبقريّةْ
قدّمتْ قبلكَ للفكرِ عطاءاتٍ سخيّةْ
لم يزلْ فيها ومبضٌ للنّجومِ العربيّةْ
ونشيدٌ لكَ من وحي الأغاني الغجريّةْ[16]
سلمت أرضُكَ « لوركا » منبتًا للعبقريّةْ
فعليها سَهِرَتْ منكَ عيونٌ رُؤْيويّةْ

حين يصحو الفجرُ في لوعةِ نايٍ وربابْ
يقفُ الصّيفُ على أعتابِ تمّوزٍ و آبْ

(14) «بيت برناردا» عنوان إحدى مسرحيات لوركا ذات أبعاد مأسوية تعالج مشاكل الكبت والقهر.
(15) « أديلا » هي صغرى بنات « برناردا » استسلمت للحب واختارت الانتحار سبيلا للحريّة.
(16) لقد خصّ « لوركا » الغجر بقصائد رائعة ردّت بعض الاعتبار لهذه الطائفة المضطهدة.

يتهادى طيــفُ راعٍ في قطيــعٍ من ضبــابْ
تقتفي الشّمسُ خطــاه فهــو أدْرَى بالشّعــابْ
حين يصحــو الفجْــر في لوعــةِ ناي وربــابْ
ينتهي الكابــوسُ تخضرُّ سهـــولٌ وهضابْ

قَدَرُ الشاعِـــر أن يحتكَّ دومًــا بالقــدرْ
يهجـم الأحــرفُ أفواجًـا على صمتِ حجــرْ
تقــدحُ الفكــر على صوّانِ رعــدٍ ومطــرْ
سارقُ الـــنّيران لا يُصْعَـــقُ إلا بالشّرَرْ
قدرُ الشّاعـــرِ أن يحتكّ دومـــا بالقـــدرْ
لِتَقُــلْ ما ينبغــي إذْ ليسَ يُجدِينـــا حذرْ

كان يُدْعَـى « فيدريكـو » قالَ مالـيسَ يُقـالْ
كان حفّــارَ براكيـــنَ وجــوّابَ خيـــالْ
يتحــدّى لعنــةَ الإغريــقِ بنّــاءَ جبـــالْ
في زمــانٍ يلــدُ الــوحشَ وأشبــاهَ الرّجــالْ
كان يدعـى « فيدريكـو » قالَ مالـيسَ يقــالْ
وسطـا الصيــفُ على « الحمراء » بَيْــنَ رمــالْ ./.

خاتم القاضي

قرأت في تاريخ الحُميدي أن صهيب بن منيع ــ وكان قاضيا بإشبيلية ــ كان نقش خاتمه :

يا عليمـــــــــــا كلَّ عيب كنْ رفيقــــــا بصُهَـــــــيْب

وأنّه كان يشرب النّبيذ ــ لعلّه كان يذهب مذهب أهل العراق ــ فشرب مرّة عند الحاجب موسى بن حدير ، وكان من عظماء الدّولة الأمويّة ، فلمّا غفل أمر باختلاس خاتمه ، وأحضر نقّاشا فنقش تحت البيت المذكور :

واستـــر العـــيبَ عليـــه إنّ فيـــــــــه كلّ عيب

وردّ الخاتم إليه ، وختم القاضي به زمانا حتّى فطن له .

ابن الأبار : الحلّة 237/1

ابن حزم والحبّ العذري *

راشال آريي
تعريب : محمّد القاضي

خصّ « ابن حزم » القرطبي مفكّر الإسلام الأندلسيّ الكبيرُ بدراسات كثيرة كشفت النّقاب عن صروف حياته المتقلّبة في القرن 5 هـ/11م في أكثر عهود الأندلس مأسوية ، كما أبانت عن الجوانب المتنوّعة في آثاره بوصفه عالما نفسانيًا ومهذّباللأخلاق ومنظّرا لغويًا وفقيها ظاهريًا ومؤرّخا للأفكار الدّينية(1) .

ولقد وصلنا من مؤلّفات « ابن حزم » حوالي اثني عشر كتابا ، أعلقها بالنّفس « طوق الحمامة في الألفة والآلاف » الذي وضعه في شبابه . وقد عمد « ابن حزم » في كتابه هذا ـــ وهو دراسة حقيقيّة للحبّ والمحبّين ـــ إلى بيان مفهومه للحبّ . ولا شكّ في أن هذا الموضوع لم يكن مستحدثا في الأدب العربي . فقبل تأليف « طوق الحمامة » بأكثر من قرن وضع « الجاحظ » في الشّرق العبّاسي رسالة صغيرة في الحبّ والنّساء وسَمَها بـ « في العشق والنّساء » . وفي القرن 10/4 م نجد الموضوع نفسه في إحدى رسائل « إخوان الصّفاء » . وفي العصر ذاته أو يكاد تحدّث « المسعودي » أيضا عن الحبّ في «مروج الذّهب » . إلّا أنّ « ابن حزم » استطاع أن يُجريَ إجراءً طريفا مصطلح الحبّ هذا فضمّنه عناصرَ سيرَة ذاتيّة مطبوعةً بطابع الصّدق . فالكاتب يحدّثنا في هذا المؤلّف عمّا عاشه وأحسّه في أعماق نفسه . وفي كتاب الاعترافات هذا نجد أنّ الشّخصيّات التي تحوم حول

(*) • Rachel ARIÉ : Ibn Ḥazm et l'amour courtois. Revue de l'Occident Musulman et Méditerranée. N° 40.2e semestre 1985. pp 75-89

والمقصود بالحب العذري هنا المفهوم الذي شاع أمره عند التروبادور في ق 12/6 مو 13/7 م والذي يمجدّ المرأة ويبوئها منزلة عليا .

(1) عن أبي محمد بن أحمد بن سعيد بن حزم بقرطبة سنة 384 هـ/994 م. والمتوفى بمنت لشم سنة 456 هـ/1064 م . أنظر المقال الهام ل.ر. آرنالديز: دائرة المعارف الإسلاميّة . الطبعة الجديدة ، ج III ص ص 814 ـــ 822 .

« ابن حزم » إنّما هي أندلسيّة عرفها الرّجل وعاشرها : من أمراء ووزراء وعلماء وطلّاب علم ، روى لنا « ابن حزم » قصص حبّهم المتنوّعة . ونكاد نلمس في كلّ صفحة من نثره المرصّع بشعر واضح مطبوع الحقيقة النّفسانيّة ودقّة الملاحظة ورهافة التأمّل . ولمّا كان « ابن حزم » متمسّكا بسنن « الأدب » فقد سعى إلى الجمع بين تهذيب القارىء وتسليته . وإذا كان عَرْضُ الأفكارِ مجرّدا ، تولّت النّوادر الإبانة عنه ؛ وهي تمتزج والشواهد القرآنية والأحاديث النّبويّة التي تزخر بها ثقافة الرجل الواسعة .

لقد قام « د. ك . بيتروف» (D.K. Pétrof) بتحقيق نصّ « طوق الحمامة » ونشره سنة 1914 بليدن . ثم ظهرت ترجمات له عديدة إلى لغات أوروبيّة من سنة 1931 إلى سنة 1952(2). وقد حدّد « ليون بيرشي » (Léon Bercher) الذي ترجم « الطّوق » إلى الفرنسيّة سنة 1949 المخطّط العامّ للكتاب على هذا النحو : (أنظر التمهيد ص 13) : « إنّما وضع ابنُ حزم هذه الرّسالة الصغيرة في الحب ، والأحوال التي ينشأ فيها ، والآفات التي تعرُض له ، والسّلوك الذي يفرضه على المحبّين ، بطلب من صديق له من ألمريّة جاء يزوره في بيته بشاطبة (مقاطعة بلنسية)» . وبُعَيْد ذلك نبّه « إيفاريست ليفي بروفنسال » (Evariste Lévi-Provençal) (1950، ص ص 335–375) عند مراجعته لـ «طوق الحمامة» إلى ما يضمّه الكتاب من تفاصيل تتعلّق بالحضارة القرطبية في آخر أيام الخلافة الأمويّة . وقد أشار — بما عُرِف عنه من نفاذ بصيرة — إلى أنّ هذا الكتيّب المؤلّف سنة 1022/412 « يبسط من خلال صفحاته نظريّة في المثاليّة الغراميّة » تلائم تمام الملاءمة تلك النظريّة التي يمكن أن نستخرجها من الدراسة المقارنة لبعض [الشعراء] التروبادور في جنوب فرنسا.وهم الذين ازدهر شعرهم الغنائي من مطلع القرن 12/6 م إلى نهاية القرن 13/7 م ([. ليفي بروفنسال 1948، ص 293) .

والحقّ أن ما ضمّه « الطوق » من مفهوم للحبّ سامٍ قد بدأ في الظهور منذ القرن 11/5 م عند عدد لا بأس به من الشّعراء الأندلسيين . وبُعَيْد ذلك ومن الجهة الأخرى لجبال البرانس شرع التّروبادور — وهم شعراء وموسيقيون معًا — في التّغنّي بالحبّ العذري ، وهو صداقة عشقيّة ، وعبوديّة تلقائية للمرأة . إنّ تنظيم المقاطع الشعريّة ، والحبّ المثاليّ والحبّ الشهواني عناصر موجودة في القرون الوسطى المتأخرة في الحبّ الأندلسي والحبّ الأوكسيتاني . ولن يفوتنا أن نذكّر بأنّ الحملات الفرنسيّة على إسبانيا كثيرا ما اعتبرت مناسبة لتبادل مثمر

(2) الترجمات الإنقليزية لـ أ.ر. نيكل ، باريس 1931 ، أ.ج. آربري ، لندن 1953 ، الروسية لـ أ. سال ، موسكو ، لينينغراد 1933 ، الألمانية لـ م. فايسيلر، ليدن 1941 ، الإيطالية ل.ف. غابريلي ، باري 1949 ، الإسبانية لـ إ. غارثيا قومز ، مدريد 1952 .

وتمازج ثقافي : فمنذ أواخر القرن 5/11 م أقام في ما وراء جبال البرانس عدد من الأسياد الأكيتانيّين ، وضمن حاشيتهم عدد من التروبادور . ولذا فإنّنا لا نملك دحض البراهين التي جمعها أصحاب الأطروحة القائلة بوجود تأثير أندلسي في التروبادور . أما المختصون في دراسة القرون الوسطى فإنّهم لم يقبلوا بتلك البراهين لتمسّكهم بالأصل اللاتيني للشّعر الأوكسيتاني . وليس من غرضنا أن نثير في هذا المقام تلك المسألة التي كثيرا ما وقع الخوض فيها ، والمتّصلة بالعلاقات التي قد تكون وُجدت بَيْنَ الشّعر الغنائي العربي والشّعر الغنائي البرفنسي[3] .

وليس لنا من غاية إلّا إقامة توازن بين المثل الأعلى الأندلسي كما يظهر في « طوق الحمامة» وبين الحب الأوكسيتاني . ولنذكر باديء ذي بدء إلمامًا أشهر ممثّلي الشّعر التّروبادوري : تمثّل المرحلة الأولى أغاني سيّد عظيم هو قيوم « قيوم IX» كونت بواتيي ودوق أكيتان ، وقد ولد سنة 1071/463 ومات سنة 1127/521. وتمتزج في أغانيه نغمة شهوانية بالتبعية العشقية التي ارتضاها الرجل عن طواعية .

وبين سنتي 1130/525 و 1150/545 تأتي مرحلة ثانية وسَمَهَا بمَيْسمه كلٌّ من الشاعر الجوّال القاسكوني «سيركامون» (Cercamon)، والمغنّي المرتزق القاسكوني «ماركابرو»(Maracabrou) وسيّد بلاي «جوفري رودل» (Jaufré Rudel). ونلمس عند هؤلاء الشعراء تطلّعا واحدا عميقا صادقا إلى العذرية. وقد اكتمل مذهب الحبّ العذري خلال مرحلة ثالثة امتدت من سنة 545 هـ /1150 إلى سنة 1250/648 تقريبا ، وهي المرحلة المتراوحة بين جيل «برناردي فونتادور» (Bernard de Ventadour) الذي يجسّم الأنموذج الكامل للتروبادور وجيل « أوك دي سان سيرك»[4] (Uc de Saint-Circ) .

---

(3) في هذه المسألة مراجع كثيرة ، لنكتف بذكر أ.ر. نيكل (1946) ، والتدقيق الممتاز الذي قام به أ. ليفي بروفنسال في :

Poésie arabe d'Espagne et poésie d'Europe médievale, dans Islam d'Occident , Paris 1948 , p.p. 283-304

التي يحسن أن نكمّل بقراءة P. le Gentil (1954) انظر أيضا مقال (1966) R. Lemay.

(4) لقد استفدنا من المراجع الكلاسيكية لـ A. Jeanroy (1927—1934) ومن التحقيقات المذكورة في قائمة المراجع . انظر الأعداد الخاصة من Cahiers du Sud (1943—1947) والكتاب المهم لـ R. Nelli (1963). ويمكن الاستفادة من أطروحة دكتورا M. Lazar (1964) ومن طبعتها (1966) . انظر ايضا مختارات G. Ribémont - (1946) Dessaignes.

تعريف الحبّ عند ابن حزم وعند التروبادور .

بعد أن نزّلنا بإيجاز « ابن حزم » والتروبادور كُلًّا في عصره سنحاول أن نورد تعريفا للحبّ كما ظهر في ما كتبوا .

لقد اهتم « ابن حزم.» ببيان أنّ الحبّ « ليس بمنكر في الديانة ولا بمحظور في الشريعة ، إذ القلوب بيد الله عزّ وجلّ » (الطوق ص 13)(5) . واستشهد بمن كان عاشقا من الخلفاء الأمويين بالأندلس. وقد وصف الحبّ شعرا فقال :

جرى الحب منّـــي مجرى النّـــفس وأعطـيت عينـي عنـان الفـــرس

لقد أفاض النّاس في الحديث عن الحبّ إذ أنهم لم يتفقوا في طبيعته . أما ابن حزم فيقول : « والذي أذهب إليه أنه اتصال بين أجزاء النّفوس المقسومة في أصل عنصرها الرفيع» . ويستطرد قائلا إن الحبّ «شيء في ذات النفس» ؛ فصحّ بذلك أن الحبّ « استحسان روحاني وامتزاج نفساني » (م. ن. ص ص 15–16، ص 21). ويفسّر هذا الحبّ الذي يستولي على النفوس بما بين الأرواح من تناسب في القوى . إن الاندفاع التلقائيّ إلى الأسمى يطبع الحبّ عند « ابن حزم » بطابع أفلاطوني . ونتبين في ذلك أثر «مأدبة» أفلاطون .

أما عِنْدَ التّروبادور فالحّب العذري انجذابٌ غرامي ينزع إلى المماثلة بين نفسين شريفتين والتّوحيد بينهما . وقد رأى بعض الدارسين في هذا الحبّ ضربا من تصعيد الاندفاع الأوّلي وروحنته (هـ. دافنسون ، 1961، ص 147) . وبدءا من سنة 1150/545 أخذ التروبادور يلحوّن على طبيعة الحبّ الروحانية الصرف، ولئن كانت الشهوة منفلتة من عقالها فإنّ الحب العذري ينصاع لقواعد معينة . ولكي تتحقّق العذرية (la cortezia) تحقّقا تامّا فإنها تقتضي من الإنسان أن يلتزم سنّة معلومة بأن يبدي « اعتدالا» (mesura)، أي نمط تصرّف وآداب سلوك هي واجب إجتماعي مهمّ . وعلى الإنسان أيضا أن يراعي متطلبات الفتوّة (Jovens) وهي جملة من الخصال الأخلاقية والمروءة والكرم (م. لا زار ، 1964،ص ص 27، 28، 30، 33) .

ويرى « ابن حزم » أنّ الحب ينجرّ عنه تحوّل ، فهو « يزيّن للمرء ما كان يأنف منه ، ويسهل عليه ما كان يصعب عنده ، حتى يحيل الطبائع المركبّة والجبلّة المخلوقة » (الطوق، ص 29) .

---

(5) اعتمدنا في إحالاتنا على « طوق الحمامة » في تحقيق ل. برشي وترجمته.

والحبّ عند التروبادور يرقّ الطبع فـ «قيوم IX» في سن الثالثة والأربعين حين شغف حبًا بسيدة «شاتيلّيرو» تجنّب ما هو مبتذل ؛ وأصبح الدون جوان الوقح رجلا فاضلا :

«فرحٌ حقّا فرحَ حبٌ .
وطالِبٌ للمزيد
وبما أنّي أنشد الفرح الكامل
فإنّي موجّه كلّ جهودي
إلى أكمل النّساء
وأجمل من يُرى ويُسمع».

(ج . ريبيمون ـــ ديساني ، التروبادور ، 1946، ص 44)

وينشد «برناردي فونتادور» :

«إنّ من يعشق ولا يغدو خيّرا البتة ، له على وجه اليقين قلب شرّير شقيّ » (أغاني الحبّ . ط لازار ، 1966 ، الأغنية 6، البيتان 17-18) .

وللحبّ على العشاق في نظر « ابن حزم » حكم ماض . إنه « داء عياء ، وسقام مستلذّ ، وعلّة مشتهاة لا يودّ سليمها البرء ولا يتمنى عليلهاالإفاقة» (الطوق ، ص 29) .

وقد التقى «ابن حزم» بفتى من بعض معارفه هو بمثابة السقيم الذي لا يريد فَقْدَ سقمه لشدة ما « وحل في الحبّ وتورّط في حبائله» (م.ن ، ص 17) ، ويرى « برناردي فونتادور» أن الحبّ سجن . (أغاني الحب، 1، البيت 22؛ 36 ، البيت 51؛ 37، البيت 45) .

ويعتبر « ابن حزم » والتروبادور أنّ الشهوة نار مهلكة. وقد شبّه المفكّر القرطبي العاشق بفراشة أحرقتها النّار (الطوق ص 35).ويؤكد « برناردي فونتادور» أنّه يعاني من الآلام بقدر ما يعاني « مَنْ يحتضر وسط النّيران» (أغاني الحب، 12، البيت 65) . إن الهوى يملك النفس من أقطارها، ويُترِع الفؤاد غمّا ، إلّا أنّ عذاب الحبّ عذب المذاق . ويفسّر «ابن حزم» هذا الجانب السلبي للحبّ في إطار تعريفه . فلا يكون المرء تعيسا في حبّه إلا إذا كانت روح المحبوب في شغل شاغل عن نداء نصفها الآخر لأنها مكتنفة الجهات ببعض الأعراض الساترة (الطوق ص 21).وليس لـ « جوفري رودل» من رغبة « سوى هذا الحب النائي » الذي يملك عليه نفسه . ويُنشِد « سير كامون » ذلك الحب الذي أوقعه في شراكه . ولم يعطه إلا «النّكال والغمّ» : وهو يرى أنّ

« لا شيء أغلى
من حبيبي الوحيد
ولا شيء يثير فيّ الأمل
غير ما لم أستطع الحصول عليه»

(في . ج . ريبيمون — ديسابي ص ص 54 و58) .

إن الانتظار يغيظ التروبادور ويدفعه إلى أن يبدع ويكون طاهرا . إنّ روعة أغاني «برناردي فونتادور» ناشئة عن الأسى الذي استولى عليه نتيجة لقساوة السيّدة التي تعذبه . إن الحبّ المكبوت يدفعه إلى البحث عن المثل الأعلى .

المرأة والعاشق والغير .

ثمة في الحب العذري ثالوث لا بدّ منه : المرأة والعاشق والغير. كان معيار الجمال الأنثوي في شعر الشرق الإسلامي وفي شعر الأندلس متمثّلا في السّمراء ذات الشعر الفاحم الأثيث . وفي القرن الحادي عشر تغزّل الأندلسيون المسلمون في أشعارهم بالمرأة الغيداء القصيرة الشعر(6) .

أما « ابن حزم » فقد كان شغوفا أيما شغف بالشقراوات :

«إني أحْبَبْتُ في صباي جارية لي شقراء الشعر، فما استحسنت من ذلك الوقت سوداء الشعر، ولو أنّه على الشمس ، أو على صورة الحسن نفسه»

(الطوق ص ص 72–73 إحالة غير مضبوطة في المقال) .

وقد ذكر بعد ذلك إيثارَ الخلفاء الأمويين بقرطبة للشقراوات ، وأضاف أن المرأة الجيداء لم تكن تقدّم دائما على ذات الجيد العادي ، وإنّما الأمر مُرْتهن بالذّوق الشخصي . وقلّما نجد عند « ابن حزم » حديثا عن أعضاء المرأة . ويظل وصفه العام لمحبوبته تقليديًا صرفا حين يرى في ضوء القمر انعكاسا لبهائها . وهو يُعجب ببياض البشرة وبالخيلان وبالنّمش الذي يزين الوجه ، وبمشية المحبوبة المتمايلة وبقدّها المهتزّ كالغصن (الطوق ص 73–77، 109، 154–155) . إنّ المحبوبة حازت الفضائل كلها، وهذا ما نستنتجه من قصة وقعت له شخصيًا، فقد شغف حبًا بجارية فتية في السّادسة عشرة من عمرها كبرت في بيت أبيه وظل يذكر أنّها:

« غاية في حسن وجهها وعقلها وعفافها وطَهارتها وخفرها ودماثتها عديمة الهزل منيعة البذل ، بديعة البشر مسبلة السّتر ، فقيدة الذام قليلة الكلام ، مغضوضة البصر شديدة الحذر ، نقية من العيوب دائمة القطوب ، حلوة الأعراض مطبوعة الانقباض ، مليحة الصدود » (م.ن.ص 283) .

(6) في المثل الأعلى للمرأة في الشّعر الشرقي في الجاهلية انظر J.Cl. Vadet 1968 ص 43. وفي مقياس جمال المرأة في الأندلس انظر H. Pérès 1953 ص.ص. 372 و400.

إنّ الصّفات التي درج التروبادور على استعمالها تضفي على المرأة المحبوبة شيئا من الألق . فـ «قيوم IX» يتغزل بامرأة « أشدّ بياضا من العاج» . ويتغنى شاعر مغمور بجسد حبيبته « الأبيض كزنبقة ثلجية» « غريض لونها كوردة أيار . أشقر كالذهب شعرها الرائق» (التروبادور ص 36) . ومع ذلك يظل وصف الجمال الأنثوي مبهما وتقليديًا صرفا؛ والشعراء الغنائيون الأوكسيتانيون إنما يتغزّلون بنحافة القدّ ، وبهاء البشرة البيضاء كالثلج ، القرمزية كالوردة ، ورقّة الحواجب ، وبياض الأسنان ، وتناسب أقسام الوجه تناسبا لطيفا . وهم لا يشيرون البتة إلى لون العيون ، ولا إلى ما تُبين عنه هيئة الوجه . إن المرأة المحبوبة عند التروبادور هي أكمل مخلوقات الله ؛ ويعتبرها « برناردي فونتادور » فوق نساء الدنيا جميعا (أغاني الحب ، 3 الأبيات 53،55،6؛ الأبيات 21—24).ويمتنع التروبادور عن الفصل بين خصال المرأة المعنوية وصفاتها الجسدية. إنها امرأة عظيمة بمآلها من نسب تليد ، وهي رقيقة رشيقة فطنة . وهي تحسن الجمع بين « الأحاديث العذبة » و « الأعمال الحميدة » . ويتصوّر التروبادور جمال المرأة موسوما بالرّقة والذكاء . إن محبوبة التروبادور تملك صفات أكمل النساء في الدنيا .

وعلى هذا النحو يحدّد « ابن حزم » سلوك العاشق : يشيح العاشق جهرا عن كل الحاضرين سوى محبوبه . ويبلغ به الأمر أن يحبّ أهل المحبوبة وقرابتها وخاصتها حتى يكونوا أحظى لديه من أهله ومن جميع خاصّته (الطوق ص 45) .

ويرى « قيوم IX» أنه من الواجب على العاشق أن يحترم كل من يقيم مع محبوبته . ويعتبر « برناردي فونتادور » أنه على العاشق أن يكون بشوشا حتى مع المنافس أو العدو . إن المحبّ يبدي للمرأة توقيرا كبيرا . فـ «أرنو دانيال»(7) (Arnaut Daniel) يقول : « إنني أكرّم ألطف إمرأة في الدنيا» . والحب يبعث في قلب العاشق كل الفضائل . وعلى العاشق الكامل أن يُعرض عن كل صنيع من شأنه ألّا يروق المرأة . وتتدرّج واجباته من مجرّد الاحترام من باب المجاملة إلى تقديم البراهين على تفانيه في الوله. ويشترط التروبادور على العاشق أن يمسك زمام عواطفه وغرائزه طبقا لسنن الحب العذري . ويحتاج المرء إلى بذل جهد كبير حتى يصبح عاشقا كاملا . فلا يغدو جديرا بهذه التسمية إلا من تخلص من كل غرور ذكري . وعلى العاشق أن يسعى إلى أن يفتن المرأة بشدوه حتى يكون موضع إعجابها . ويصرّح «برناردي فونتادور» إنه متدلّه في حب المرأة، وهو ملك لها قلبا وقالبا ، وهو يبتهل إليها ويعبدها كما لو كانت إلّهيا . ويستطرد قائلا :

(7) انظر R. Levaud ، 1910 ص 300.

«إنّني مدين لمعشوقتي بقيمتي وبروحي معا ؛ ومن فضلها مرحي اللذيذُ وعاداتي الطيّبة . فلو لم أرها لما أحْبَبْتُ ولما سعيت البتة إلى أن أحظى بالإعجاب» .

وربما شكا العاشق أمر الحبيبة إذا ما أصابته بخيبة أمل كبيرة . وقد عبّر «قيوم IX» في أناشيده الأولى عن أسفه لغدر النساء. وقد حدث لـ«برنار دي فونتا دور» انقلاب مفاجىء: فقد خاب أمله ،ومن ثمة أصبح سعيدا بفراق حبيبته واتهم النّساء كلهن بالتقلّب (أغاني الحب، 17، الأبيات 21–23 ؛ 31 ، البيتان 33–34) .

وتتحرّك على ركح الحب العذري شخصيات ثانوية قليلة الأهميّة.

فالصديق المساعد حسب « ابن حزم » صديق مخلص لطيف القول مأمون الخيانة كريم النفس مبذول النصيحة . « ولن يفقد الإنسان من صاحب هذه الصفة عونا جميلا» (الطوق ص ص 110–121). وربما كان الصديق الوفيّ عاذلا في الوقت نفسه. والعاذل صديق قد أسقطت مؤونة التحفظ بينك وبينه، فعذله أفضل من كثير من المساعدات . ولكنه خطب شديد أن يكون العاذل زاجرا لا يفيق أبدا من الملامة (م.ن. ص ص120–121) . ويصوّر «قيرو دي بورناي» (Guiraut de Borneil) عند مطلع الفجر المثال الكامل للصديق الذي يسلخ اللّيل يرعى الشاعر ومحبوبته (التروبادور . ص 111). إنّ المرء ليشعر بالارتياح إذ يستطيع أن يبوح له بسعادته . إلا أن الصّديق الذي تُطْلعه أكثر على أسرارك ، غالبا ما يتّضح أنه مهذار . ولذلك فبعد أن نصح « قيرو » العاشق باتخاذ صديق يأتمنه على أسراره توقّع المخاطر المنجرّة عن هذا الوضع، وانتهى به الأمر إلى القول بأنه إن وُجد ثلاثة « رفاق» كان أحدهم عادة « زائدا عن الحاجة» . وإذا حلّت الثقة بين العاشقين وقع إدخال «السّفير» الذي خصّه « ابن حزم » بفصل قصير (الطوق . ص ص 88–91) . وينبغي أن يتخيّر العاشقُ السفيرَ بشيء كثير من العناية، وأن يرتاده من بين أكثر الناس حذقا . وينصح « ابن حزم » العاشق بأن يعهد بأداء الرسالة إلى إنسان حافظ للأسرار وفيّ للعهد قنوع ناصح . ومن لم يتحلّ بهذه الصّفات كان ذا ضرر على باعثه . وقد كان المحبّون في قرطبة يستعملون في هذه المهمّة النساءَ ذواتَ الصناعة التي تقرّبهن من الناس : كالطبيبة والحجامة والدلّالة والماشطة والنائحة والمغنية والكاهنة والصنّاع في المغزل والنسيج (م.ن. ص 89–91) .

وينتظر التروبادور السّفير بنفاد صبر . وهذا «برناردي فونتادور» يكتب:

« أيها السّفير رح عدْوًا
وحدّثْ أجمل النساء
عن الحزن المرير والعذاب
اللّذين أقاسيهما حتى الموت» (التروبادور ، ص 95) .

وغالبا ما يكلّف السفير بنقل تذكار من المحبوبة إلى العاشق. ودونك هذا النشيد لشاعر غمر:

«أيها السّفير الناهض صبحا
اِطْوِ المراحل
هذه أغنية لصديقي
فاحملها إلى بلده» (م.ن. ص ص 37–38)

إنّ المؤتمن على الأسرار يمكن أن يكون سفيرا ؛ وهو في هذه الحالة ممثّل العاشق والذائد عنه في غيابه.

وكثيرا ما تحدّث الشعراء في الأندلس في القرن الحادي عشر عن شخص يضطلع في الجو العذري بدور من يعكّر الصفو ؛ إنه الرقيب (هـ . بيريس ، 1953،ص ص 418–419). ويكون الحائل بين المتحابين تارة مالكَ المغنية وطورا الزوج الغيور. وحسب «ابن حزم» قد يكون الرّقيب راغبا في استبانة حقيقة الأمر لا أكثر ، أو منافسا أو مأجورا. ويرى «ابن حزم» أنّ الرّقيب من آفات الحبّ . وهو يروي عدة مرات طرق التّلطف في استرضاء الرّقيب . وفي الختام يحذّر « ابن حزم » القارىء من الفراق الذي ينشأ عن حضور الرقيب . وكثيرا ما يظهر في الشّعر الغنائي الأوكسيتاني الرّقيب (gardador) في صورة المستأجَر من قِبل المنافس أو الزوج .

إنّ الشخص الذي يضطلع بالدّور الأكثر أهمية في الحبّ هو الواشي. وغايةُ هذا النمّام القطعُ بين المتحابّين بالحيلة (الطوق ص ص 134–139). وقد أدان مغنّي الحبّ «ابن زيدون» القرطبي ـــ وهو معاصر لـ«ابن حزم»ـــ في شعره قبح صنع الواشي (ذكره هـ. بيريس، 1953، ص 420). ويميّز « ابن حزم» بين ضربين من الوشاة . فالضرب الأوّل واش يريد القطع بيني المتحابين فقط . وأكثر ما يكون الواشي فإلى المحبوب . وليس له من غاية من عمله الشّنيع إلّا الإضرار بالعاشق . وطورا يذكر الواشي للمحبوب أنّ ما يظهره المحبّ له من المحبّة ليست بصحيحة، وطورا ينقل الواشي أنّ هوى العاشق مشترك ، « وهذه النّار المحرقة » على حدّ قول « ابن حزم».وأمّا الضّرب الثّاني من الوشاة فلا مبتغي له إلّا السعي للقطع بين المحبّين لينفرد بالمحبوب ويستأثر به ،ولا بدّ للنمّام من الكذب . وما أحبّ «ابن حزم» كذّابًا قط . وهو يستهجن الوشاية مدعمّا أقواله بأحاديث الرّسول (الطوق . ص ص 140–147) .

وفي الحبّ الأوكسيتاني أخذ الوشاة منذ سنة 1150/545 يضطلعون بدور مهمّ في الأوساط العذرية؛ فلا همّ لهم إلا إفشاء أمر الحب الذي يهفو أصحابه إلى الكتمان المطلق ، ومن ثمة كان الوشاة يرومون القضاء على هذا الحب . ونجد هؤلاء الوشاة (lauzengiers) في مؤلفات «جوفري رودل» وفي أناشيد «سير كامون» وأناشيد «برنار مارتي» (Bernart Marti) الذي يوحِ إلى محبوبته بقوله : « لكم أريد أن ينجح مسعاي إليك ، قبل أن يحطّم حبّنا الحسّادُ والوشاةُ » . وتتحدّث نصوص كثيرة في حبّ التروبادور القدامى بين سنتي 1150/545 و 1250/648 تقريبًا عن هؤلاء الوشاة وهم في أغلب الأحوال منافسون حساد (أ. جانروا A. Jeanroy، 1934، ج II، ص ص 109–112؛ ور. نيلّي R.Nelli، 1963 ، ص 129) . ولمّا كان هؤلاء الوشاة لا يخفون كرههم لسعادة الغير التي لا يطيقونها ، فإنهم يحولون بين العشاق وبين أن يتحابوا ، دون أن يسكبوا من ذلك خيرا لأنفسهم . ويتذمّر « برنار دي فونتادور » من هذا « الصنّف من النّاس المخادعين الماكرين » الذين يترصدون العشاق الحقيقيين . وما من سبب لخبثهم سوى الحسد . ولذلك فإنه على المحبوبة ألّا تستسلم للخوف منهم . ويقول « برناردي فونتادور » في أحد أناشيده : « إنني أتوسل إلى الحسناء التي أودعت فيها ثقتي بأن تتذكر هذا الأمر وألا تدع الشائعات تغيّرها أو تنحرف بها ، حتّى أقتل أعدائي غيرة» (أغاني الحب ، 3، الأبيات 30–32، 40؛ 5، البيت 23. البيت 27) . ولما كان الوشاة لا يعيرون سمعة النّساء وشرفهنّ اهتماما ، فإنّهم كائنات حقيرة على المحبوب ألا يأمن جانبهم . يقول «قي دوسال» (Gui d'Ussel) : « عليك يا حبيبتي أن تنزليني منزلا أرفع بكثير من هؤلاء المتسوّلين المخادعين » (أ. جانروا ، 1934، ص 112) .

أغراض الحب العذري

سنهتم الآن ببيان أغراض الحبّ العذري . فما هي ــ بادىء ذي بدء ــ أسباب الحبّ ؟ يرى « ابن حزم » أنّ الحبّ الحسي يمكن أن ينشأ عنه حبّ حقيقي . وإذا وافقتِ العلاقاتُ الجنسيةُ أخلاقَ النّفس تولّدت المحبةُ « إذ الأعضاء الحساسة مسالك إلى النّفوس ومؤديات نحوها » والحبّ عند « ابن حزم » يمكن أن يقع بالوصف دون المعاينة « فإنّ للحكايات ونعت المحاسن ووصف الأخبار تأثيرا في النفس ظاهرا» (الطوق، ص 53). ومن التروبادور شغف «جوفري رودل» حبّا بكونتيسة طرابلس دون أن يراها بل بناء على شهادة حجيج انطاكية الذين وصفوا له محاسنها . وقد كتب فيها قصائد ، واشترك في حملة صليبية فركب البحر لرؤيتها . يقول :

« يا حبّ الأرض النّائية
جسدي كلّه مشتاق إليك

وليس لي من عزاء
إلاك
بسحر الحبّ العذب
في الرّوض تحت السجف
مع التي طال شوقي إليها » (التروبادور ص 52).

وبعدُ ، فإنّ نشوء الحبّ حسب «ابن حزم» تصحبه دوما أعراض . وهذه العلامات التي تُظهر الحبّ وتكشف سرّ العاشق مختلفة ، منها إدمان النّظر للمحبوب، والإنصات لحديثه إذا حدّث ، والدّنوّ منه. وكثير من حركات العاشق ذات دلالة : منها تعمّده لمس يد المحبوب عند المحادثة ، وشرب فضلة ما أبقى المحبوب في الإناء . ومن علامات الحبّ كثرة الغمز الخفيّ والتّلميح بالكلام ، ومراعاة المحبّ لمحبوبه ، وحفظه لكل ما يقع منه . ومنها بهت يقع وروعة تبدو على المحبّ عند رؤية من يحبّ فجأة ، ومنها اضطراب يبدو على المحبّ عند سماع اسم محبوبه (الطوق ص ص 30–39). وقد أحسن « سيركامون» وصف ما يعتريه من اضطراب أمام حبيبته إذ قال :

« من فرط عَجَبي حين أكون معها
عجزي عن البوح بمرادي
وعند انصرافي عنها يخيّل إليّ
أني فقدت كل إحساس وكل معرفة» (التروبادور ص 58) .

ومن علامات الحب الحياء . ويتحدّث «ابن حزم» عن الحياء المركب الذي يكون في المحبّ فيحول بينه وبين التّعريض بما يجد للمحبوب . «فيتطاول الأمر وتتراخى المدة ويبلى جديد المودّة ويحدث السلّو» (الطوق ص ص 276–277). وهذا «سير كامون» لا يجرؤ على قول شيء لحبيبته . ولربّما باح بحبّه بعد أن يسلخ في العشق حولين أو ثلاثة (التروبادور، ص 59). ومن علامات الحبّ البكاء، وهو دليل على حرارة الحبّ وصدقه. وقد قال «ابن حزم» في هذا شعرا :

« دليل الأسى نار على القلب تلفح ودمع على الخدّين يحمى ويسفح
إذا كتم المشغوف سرّ دموعه فإنّ دموع العين تبدي وتفضح
إذا ما جُفُونُ العين سالت شؤونها ففي القلب داء للغرام مبرّح»
(الطوق ص 47)

وعند التروبادور تكون الدموع سببا في شحوب العاشق ونحوله . ويقول « برناردي فونتادور» : «من ماء عيوني الجاري أكتب أكثر من مائة سلام أبعث بها إلى أحسن النساء

وأجملهن» . وليس لـ «أرنودي ماروي» (Arnaut de Mareuil) من حديث إلا عن دموعه (أ. جانروا، 1934، ج II، ص 103) .

ويكون عذاب المحبّ أيضا معنويا . وهو يقاسي كل أنواع الهموم . ويتحدث «ابن حزم» عن الجزع الشديد الذي يغلب على المحبّ وتنفسه الصعداء (الطوق ص 44-45). ويقول « برناردي فونتادور» إنّ الحبّ جعله متأرجحا كالسفينة الشراعيّة فوق الموج ، ويصرّح بأنه أكثر عذابا من «تريستان»:

« لي من الحبّ آلام مبرّحة
لم يذق مثلها « تريستان » العاشق
الذي قاسى ألوانا من العذاب
من جرّاء « إيزوت » الشقراء » (التروبادور، ص 94).

إن المرأة تبدو موصولة وصلا مكينا بكلّ ما يجعل الطبيعة جميلة . وقد قام « ابن حزم » وهو الأندلسي الذي عاش خلال القرن 11/5 بوضع المحبّين في إطار ريفي. وهاك الأبيات التي نظمها في هذا المعنى من «الرّوضيات»[8] :

«نعمنا على نور من الروض زاهر سقته الغوادي فهو يثني ويحمد
كأنّ الحيا والمزن والرّوض عاطر دموع وأجفان وخدّ مورّدُ
(الطوق ص 43)

وعند التروبادور يكاد يكون الحديث عن الإطار المزهر أمرا إجباريًا في شعر الحبّ. ومهما أوغلنا في القدم فإنّنا واجدون هذا المشهد جليًّا منذ أغنيتي «قيوم IX» العذريّتين أو أغانيه الثلاثة ، كما نجده في قصائد «رودل» وقصائد «باير دوفيرني» (Peire d'Auvergne) . ويبدو التناسب عند «برنار دي فونتادور» على شيء من القوة . ففترة عيد الفصح الجميلة تحمل في نظره : « مع الخضرة اليانعة، أوراقا وأزهارا مختلفة الألوان؛ مما يجعل العشاق كلّهم مرحين يغنون» (أغاني الحب، 17، الأبيات 1-8).وبحمل شهرا أفريل وماي معهما السّعادة . فالشاعر وإنْ كان بعيدا عن محبوبته يجد السّلوى في غناء الطيور وانبعاث الطبيعة اللّذين يثيران فيه رمزيا الأمل والفرحة . ودونك ما يقول « برنار دي فونتادور» :

«حين يطلع العشب اليانع والأوراق، وتبرعم الزّهرة على الغصن،ويرفع العندليب صوته الثاقب النّمير ويبدأ نشيده ، أفرح به وأفرح بالزّهرة وأفرح بنفسي وأفرح فوق كل هذا بحبيبتي» (م. ن ، 20، الأبيات 1-8) .

(8) عن هذا الموضوع الشعري انظر H. Pérès، 1953، ص ص. 161—166

ولبعض موضوعات الحبّ العذري طابع بالغ التّميّز ، وقد جلعنا أهمّها قوّة الحبّ . ويذكرها « ابن حزم » بقوله :

«إعلم أنّ للحبّ حكما في الناس ماضيا وسلطانا قاضيا وأمرا لا يخالف وحدا لا يُعصى ومُلكا لا يتعدّى وطاعة لا تصرف ونفاذا لا يردّ» (الطوق، ص 69).

ويعبّر التروبادور عن سلطان الحب بشحوب الجبين والتأمل الحزين والارتجاف الذي يشبه ارتجاف الورقة في مهب الرّياح . فهذا «برناردي فونتادور» وقد بلغت منه الحيرة مبلغا جعله في أوج الشتاء على أتم استعداد للمسير في ريح الشمال لا يرتدي غير قميص ؛ فما الصقيع عنده إلا أزاهير ربيعية (أ. جانروا ، 1934، ج II ،ص 104) .

وينبغي أن نربط بين الشّوق وقوة الحب . فلكل عاشق شوق إلى اللقاء. وعندما يمتزج شخصان في حبّ واحد تنشأ بينهما مراسلة . وقد أفرد «ابن حزم» للمراسلة فصلا قصيرا يقول فيه :

«إن لوصول الكتاب إلى المحبوب وعلم المحب أنه قد وقع بيده ورآه لذةً يجدها المحبّ عجيبة تقوم مقام الرؤية » (الطوق، ص ص 84-87) .

ويقدم لنا « ابن حزم » دليلا على قوة الحبّ فيروي لنا قصة المحب الذي قَطَعَ يده بسكين له فسال الدم واستمدّ منه وكتب به الكتاب أجمع (م.ن. ص ص 86-87). ويمجدّ التروبادور الشّوق الطويل الذي يروم تخليد الحلم السرمدي برؤية الحبيبة أو امتلاكها . وقد كتب « جوفري رودل » سير بلاي الذي لم يكن له من غاية غير ملاقاة كونتيسة طرابلس أبياتا يقول فيها :

« أسيرُ منحني الظهر من رغبتي
دون أن تكون الأغاني وأزهار الزعرور
بالنّسبة إليّ شيئا أكثر من ثلج الشتاء
وظنّي — بل يقيني — أن الله
سيريني حبّي البعيد » (التّروبادور ص 53) .

وكتمان السرّ من القواعد الأساسية في الحبّ العذري . وقد التزم به « ابن حزم » التزاما تاما إذ هو لم يذكر أسماء الأشخاص الذين عرفهم وذكر مغامراتهم. ويرى « ابن حزم » أنّ على المحب أن يكتم سره وأن يتجنب أن يفتضح أمره بالشحوب أو النظرات أو الدموع . وكثيرا ما يكون سبب الكتمان في المجتمع القرطبي توقّي المحبّ على نفسه من إظهار سرّه لجلالة

قدر المحبوب (الطوق، ص ص 96، 97). وربّما كان إفشاء السر سببا في قطع الحبّ . ويتلو بابَ طي السرّ بابُ الإذاعة . وفي مثل هذه الحالة يغلب الحبُّ الحياءَ فلا يملك الإنسان حينئذ لنفسه صرفا ولا عدلا . ويرى « ابن حزم » أنّ ذلك داعية نفار المحبوب وضعف في السياسة من قِبَل المحبّ (الطوق ص 102-103) . والكتمان عند التروبادور أولى العلامات الدالة على احترام المحبوّبة : إذ ينبغي على العاشق ــ إكراما لها ــ أن يمحضها وجدا مكتوما يسكن حناياه . والكتمان ضروري للحبّ خصوصا إذا كان قائما على خيانة زوجية . وعلى العاشق أن يخفي اضطرابه إذا ما راقبه أحد . فلا حياة للحبّ العذري إلا في الخفاء . وفي إذاعة الحبّ، على غرار ما يفعل الوشاة ، قتْلٌ له : ولذلك كانت ثرثرة هؤلاء النمّامين المخادعين خطرة . ومهما يكن من أمر فإنّ على العاشق المثالي أن يحفظ سِرّ حبّه حفظا مطلقا . ويصرّح « برناردي فونتادور » لحبيبته بقوله : « إنّني لن أفشي أبدا سرّ حُبِّنا. كوني على يقين من ذلك » (أغاني الحب ، 16، البيتان 47-48) .

و«ابن حزم» ــ شأنه شأن شعراء القرن 11/5 الأندلسيين ــ يبقي طيّ الكتمان اسم المحبوبة في الأخبار التي يرصّع بها «طوق الحمامة». ويتجلى الكتمان في استعمال ضمير المذكر للدلالة على المحبوبة؛ وهي تدعي حينا «سيدي» وحينا «مولاي» (الطوق، ص ص 119-121، 132-133، 156-157، 170-171 ، 248-249، 258-259) . ويكثر في الحب الأوكسيتاني استعمال العلامة (Le Senhal) وهي التّكنية عن الحبيبة باسم مستعار . ويطلق «قيوم IX» أحيانا على حبيبته اسم «ميدون» (midons) أي «سيّدي»، ويشير إليها بعلامة مذكرة: Bon Vezi (9) . ويستعمل «برنار دي فونتادور» كنية «حسن الطلعة» (Beau-Voir) ليخفي اسم زوجة كونت تولوز «ريمون V» (Raymond V) (أغاني الحب، 9، البيت 41) . أمّا «ريمبو دي فاكيراس» (Raimbaut de Vaqueyras) الذي نظم أناشيد جميلة في البروفنس في نهاية القرن 12/6 فإنّه باح بحبّه العاتي للفارس الجميل (Beau Cavalier) (التروبادور ص 179) .

إنّ موضوع الخضوع للحبيبة جزء لا يتجزأ من الحبّ العذري . ويعود هذا الخضوع الغرامي في الغزل العربي إلى الجاهلية . ولما كان «ابن حزم» وريثا للسنّة [الأدبية] المشرقيّة فإنّه يعظم من شأن قوة الحبّ الخارقة فيقول :

«ليس التذلّل في الهوى يستنكر فالحبّ فيه يخضع المستكبر»
(الطوق ص ص 106-107) .

---

(9) Les chansons de Guillaume IX, ed. A. Janroy, III, 9 CIX, 21 - 27

ويستطرد «ابن حزم» قائلا :

«ولا يقولن قائل إنّ صبر المحبّ على ذلّة المحبوب دناءة في النفس . فهذا خطأ . وليس سبّه وجفاؤه ممّا يُعيَّر به الإنسان ولا يبقى ذكره على الأحقاب» (الطوق ص 109) .

وليس ثمّة في نظر « ابن حزم » مقام ألذّ وأشهى من مقام المحبّ المتذلّل الخاضع المتضرّع الذي يسأل حبيبه المغفرة . ويقول « ابن حزم» :

« ولقد وطئت بساط الخلفاء ، وشاهدت محاضر الملوك فما رأيت هيبة تعدل هيبة مُحِبّ لمحبوبه . ورأيت تحكّم الوزراء وانبساط مدبّري الدّول فما رأيت أشدّ تبجّحا ولا أعظم سرورا بما هو فيه من محبّ أيقن أنّ قلب محبوبه عنده . وحضرت مقام المعتذرين بين أيدي السّلاطين فما رأيت أذلّ من موقف محبّ هيمان بين يدي محبوب غضبان قد غمره السّخط وغلب عليه الجفاء» (م.ن.ص ص 182–183) .

ويعلن التّروبادور أنهم خدم المحبوبة . وشأن المحبّ الكامل أن يستجيب لرغبة المحبوبة وأن يجتنب كل ما قد يغيظها . ويقول «قيوم IX» : « لا يتيقّننّ امرؤ من النّجاح في الحبّ إن لم يخضع لإرادته في كل أمر» (أغاني قيوم VII, IX ، ص 26). ويحتفل «برنار دي فونتادور» بما يستوجب الحب من إذلال فيقول : «مطلبي على الدّوام شرفها وسعادتها، وسأكون تابعها وعاشقها وقنها» (أغاني الحب ، 9، البيتان 22–23) . ولا ينبجس الفرح الغامر الذي ينشأ عن الحب (وهو joy أو joi) إلّا أثناء هذا الاصطبار المديد[10] . فـ «برناردي فونتادور» مترع فرحًا . و «في دوسال» ينشد حبيبته قائلا :

« لا مثيل لك
في منحي الفَرحة (التروبادور ص 152)

ويترتب عن الخضوع الوفاءُ . يقول « ابن حزم» :

« إن الوفاء على المحبّ أوجب منه على المحبوب ، وشرطه له ألزم ، لأن المحبّ هو البادي بالّصوق ... والمحبوب إنما هو مجلوب إليه ومقصود نحوه» (الطّوق ، ص ص 206–207) .

---

(10) يعرّف أ. جانروا الفرحة joy بكونها « ضربا من الحماس الصّوفي سببه وموضوعه معا المرأة المحبوبة والحب نفسه ».

والتروبادور مسكونون بصورة الحبيبة . يقول « أوك دي سان سيرك » :

« ماذا سأفعل ؟ فما لي، بعيدا عنك
في هذي الدنيا، شيء يغريني أو يستهويني
ماذا سأفعل ؟ أنا الذي تغدو عنده أحزانا
كل الأفراح التي ليس منك مأتاها...» (التروبادور ص 217) .

ويؤكد « با يردي روجيي » (Peire de Rogiers) لحبيبته تعلّقه بها ، فهو لا يعرف أن « يحبّ إلّا ها » يقول :

« ما يبدي البتّة ألّا أراك
ورغم أنّ النوى مازال عندك يقصيني
فليس لقلبي ولا للبّي منك مناص » (م. ن. ص. 89)

ويخلص «برناردي فونتادور» في خدمة حبيبته وإن كانت صلفة أو صعّرت له خدّها (أغاني الحب ، 15 ، الأبيات 33—36 ، 44 ، البيت 13).

ويخصّ « ابن حزم » حوادث الحب بأبواب كثيرة . وهذه النواحي السلبية ناجمة عن تعريفه للحبّ.وعلى هذا النحو فإنّ :

« نفس الذي لا يحبّ من يحبّه مكتنفة الجهات ببعض الأعراض السّاترة والحجب المحيطة بها من الطبائع الأرضيّة ، فلم تحسّ بالجزء الذي كان متّصلا بها قبل حلولها حيث هي ، ولو تخلّصت لاستويا في الاتصال والمحبّة » (الطوق. ص.ص. 20—21).

وأكثر أحداث الحب وقوعا العذل والهجر والبين والعذر والسلوّ. وقلّة الصبر آفة إذ المحب لم يجد بعد من المحبوب ما يدلّ على حبّه . ويؤكّد التروبادور أن الحبّ عذاب، وهموم الحبّ لا عدّ لها ولا حصر . وتتصاعد شكاة « ڨي دوسال » على هذا النحو :

« إني على استعداد لأنظم مزيدا من الأناشيد
ولكنّ مضنّني القول المعاد
بأني أشكو الحبّ وأتنهّد
فقد دأب النّاس كلهم على مثل هذا الصنيع» (التروبادور، ص. 158).

واليأس، بما هو إحدى آفات الحب ، يتضمن حسب « ابن حزم » مراتب مختلفة . وفي أغاني التروبادور تعلو نغمة كئيبة ، ففي قصائد هؤلاء الشعراء الغنائيين مراوحة بين الأمل واليأس. ويشكو « رمبو دي ڨاكيراس » أمره قائلا :

« لا شأن عندي للشتاء والرّبيع
ولا للسّماء الصافية وأوراق الأشجار
فنجاحي يبدو نكدا
وغدا فرحي كلّه ألما
وهموما صارت لذّاتي
وها أملي أضحى يوئسني » (م.ن. ص 177).

ومن مخاطر الحبّ المتواترة عند « ابن حزم » الضّنى . وهو يظهر حين يمنع المحبّ من إعلان حبّه لسبب من الأسباب،أو يكون ممنوع الوصل إمّا ببَيْنٍ أو بهجر (الطوق،ص ص. 264–271) . ويعرض الملل للتروبادور . فـ «برنار دي فونتادور» يطلق العنان لخيبة أمله بعد انتظار طويل لم يجده فتيلا (أغاني الحب، 30، البيتان 11–12، والبيتان 39–40، 38، البيتان 29–30) .

ومهما يكن حظّ العاشق من عزّة النّفس ونيلها ضئيلا فإنّ ما تبديه له المحبوبة من قساوة يلجئه إلى السلو ، وهو موقف من المواقف التي صوّرها كتاب « طوق الحمامة » ونجد بادىء ذي بدء السّلو الطبيعي وهو المسمّى بالنّسيان يخلو به القلب ، ثم نجد السلوّ التطبّعي الذي فيه قهر للنفس . فالمرء الذي يظهر التّجلد وفي قلبه أشد لدغا من وخز الأشفى ، ليس بناسٍ لكنّه ذاكر و« متجرّع مرارات الصّبر » كما يقول « ابن حزم » لا (الطّوق، ص ص. 274ـــ275). ومن أسباب السلو عند « ابن حزم » الغدر ، وهو يدينه إن كان من فعل المحبوب، يقول :

«ولا يلام السالي عنه على أيّ وجه كان ناسيا أو متصبّرا» (م.ن. ص ص. 290–291). ويشعر التروبادور بألم ممضّ إزاء خيانة محبوباتهم لهم. يقول «بايردي بوسينياك» (Peire de Boussignac):

« إني يئست من النّساء
ولن أثق فيهن البتّة
فبمقدار ما كنت أحترمهن
لن يكون لهنّ عندي سوى الاحتقار » (التروبادور ، ص.97).

ونعثر عند « ابن حزم » وعند التروبادور معا على غرض مشترك هو الموت ، وقد خصّه « ابن حزم » بباب مشحون أمثلة استمدّها من قصص حبّ معاصريه. والموت هو المصيبة الطبيعية التي تضع حدّا للحبّ . وقد يقع لمن كان مفرط الرّقة أن يبلغ به فرحه بعودة المحبوب حدّ الموت. وفي بعض الأحيان يستهلك الهوى المحبّ ، ويسبّب له الضنى ثم الموت.

وقد جعل التروبادور المحبين يعيشون قسرا في ضرب من الموت البطيء الناشيء عن قسوة المحبوبة . ويصف « برناردي فونتادور » حاله على هذا النحو :

« لقد قتلتني وبالموت أجيبها

وبما أنّها لا تستبقيني فإنّني سأذهب

شقيّا إلى المنفى في مكان لا أدريه (أغاني الحب ، 31 ، البيت 53 ، البيتان 59—60).

الإيديولوجية الغرامية عند « ابن حزم » والتروبادور : مثالية وواقعيّة.

إنّ متابعتنا للبحث لا تحول دوننا ودون التأكيد على بيان هذا الخليط المكوّن من المثالية والواقعية الذي يعدّ أسّ الإيديولوجية الغراميّة عند « ابن حزم » والإيديولوجية الغراميّة عند التروبادور.

ينتهي « طوق الحمامة » ببابين أخلاقيين : أحدهما في قبح المعصية والآخر في فضل التعفف (ص ص.316-409). ولا تفسير لهذا المؤلّف إلا من خلال تأثير المذهب الظاهري. فلم يفتأ « ابن حزم » يذكّر بأنّها من الأحسن فيما يتعلّق بالعقيدة والشّرع أن يقف المرء عند نصّ القرآن والحديث . ومع ذلك فإنّ مفهوم الحبّ الذي يظهر طوال « طوق الحمامة » مستمدّ من السنة المشرقية. ففي الشرق الإسلامي يقترن الحب الرّوحاني بصفة « العذري » التي تحدّرت من اسم قبيلة بدويّة من شمال الجزيرة العربية ظهر بين أفرادها عدد من العشّاق المدلّهين ومنذ القرن 8/2 ظهر ضرب من الأدب القصصي موضوعه الأزواج المتلازمون : قيس وليلى ، وكثير وعزة ، وخصوصا جميل وبثينة العفيفة.

ومنذ عقود ثلاثة شبه المستعرب الإسباني الكبير « إيميليو قارثيا قومز » (Emilio García Gómez) هذا الحب بكونه « تخليدا مَرَضيّا للرّغبة»[11]. ولقد كان رائد نظرية الحبّ الأفلاطوني فقيها ظاهريا هو « ابن داود »[12] أصيل إصفهان المتوفّى سنة 294هـ/907 م. وقد ترك لنا رأس المدرسة هذا الذي قاد الحركة الظاهرية البغدادية بعد وفاة أبيه « داود بن علي » كتاب مختارات عذرية، هو « كتاب الزهرة » الذي ترجم تارة [بمعنى الرّيحان] (Le livre de la fleur) وتارة [بمعنى الكوكب] (Le livre de Venus)[13]. وفيه حوالي خمسين

---

(11) انظر El Collar de la Paloma, Madrid ،1952 ص . 41 .

(12) انظر مقال «ابن داود» في دائرة المعارف الإسلامية الطبعة الجديدة ، ج III ص ص . 707-708 ل ج.كل. قادي .

(13) عن « كتاب الزهرة » انظر L. Massignon ، 1975 ص.ص. 388 — 390 ، والصفحات الجميلة ل . ج. كل .قادي عن ابن داود والحبّ العذري في l'esprit courtois en Orient ص.ص. 301 — 305.

بابا كل واحد منها تصوير لحكمة مسجوعة ، وفي الأبواب العشرة الأولى عرض لضرب من آداب الحبّ ، وفي الأبواب العشرة الموالية ذكر للنتائج المختلفة للهوى والمصائب التي تنزل بالمحبّين : كالنّمامين والوشاة والفراق؛ وفي الأبواب العشرة التي تلي تعدادٌ لما يعرض للهوى من عراقيل من قبيل السلوّ والهجران وما يترتّب عنه من نتائج. وفي القسم الأخير يتحدّث المؤلف عن القيم الأخلاقية ، وعلى وجه التّخصيص عن إخفاء الحب وموته . وتتمثّل طرافة « كتاب الزّهرة » في سعي صاحبه إلى استخراج أخلاقية عذرية مستقلّة عن التصوّف ومرتكزة على الحديث النّبوي : « من عشق فعفّ فكتم حبّه فمات مات شهيدا ». وعلى هذا النّحو تظهر « أول منهجة للحبّ الأفلاطوني » حسب رأي « لوي ماسينيون » (Louis Massignon).

وفوق ذلك فإنّ « كتاب الزّهرة » هو المصدر المكتوب الوحيد لـ (طوق الحمامة)، إذ أنّ « ابن حزم » قد اطلع على كتاب « ابن داود » كما تدلّ على ذلك فقرة من فقرات « طوق الحمامة » (ص ص.14—15)[14]. ولمّا كان « ابن حزم » متشيّعا للمذهب الظّاهري مدفوعا بمثاليّته ، فقد آثر الحب الطّاهر . وفي الصفحات الأخيرة من « طوق الحمامة » يذكر « ابن حزم » فضائل التّعفف ويدعو إلى كبح جماح الحبّ حتى لا ينحطّ. على أنّه لا يرفض الحبّ الحسّي؛ وتشهد على ذلك فقر عديدة من « الطوق ». وقد أفرد في رسالته عن الحب مكانا مهما للحديث عن المفاتن الجسديّة والعلاقات الجنسيّة. ويرى « ابن حزم » أن الحواسّ طرق إلى الرّوح، ولا تتوطّد الصلات المتينة إلاّ عبرها . أمّا الواقعيّة فهي طليقة العنان في النوادر التي توشي « طوق الحمامة » وهي نوادر يغلب عليها الفحش واللغة المباشرة والإحماض.

ونلاحظ في حب التروبادور العذري أيضا تعايش السموّ والحسيّة. وقد رأى « روني نيلّي » وهو من هو في معرفة الحب الأوكسياتني أنّ التروبادور رَوْحَنُوا الشهوة بتحرير الحساسيّة من الحسيّة . ورغم سعيهم إلى جعل حبّهم مثاليًا، فإنّ هذا لم يمنعهم من التعلّق بشخص المحبوبة الأرضي ومن تمجيد الشهوة الجسديّة ؛ إنّهم يطلبون ما وسمه « جوفري رودل» بـ«حاضر الحب». وعلى الرغم من أنّ لغة التّروبادور تحفل بالقوالب الجاهزة فإنّ الواقعيّة تنبجس في الجزئيات النّابضة بالحياة وتتخذ في بعض الأحيان صورا فجّة. ويرى « روني نيلّي » أنّه ليس بالإمكان أن ننعت الحب البروفنسالي كما يتجلّى في شكله الغنائي

(14) ذكر «ابن حزم» في «طوق الحمامة» أنّ ابن داود قد استشهد بقول أفلاطون، دون أن ينسبه اليه، الذي يذكر فيه أنّ الأرواح أكر مقسومة .

بأنّه أفلاطوني محض ولا بأنه واقعيّ صراح . وقد نزع بعض الدارسين على سبيل المثال إلى التأكيد على قصائد « قيوم IX » الفاحشة التي تستمدّ مواضيعها — في واقع الأمر — من فولكلور قديم مُعادٍ للمرأة. والحال أنّ الشعراء أنفسهم قد احتفلوا بالحبّ الأكثر طهارة وبالشهوة الأكثر « طبيعيّة » بالمراوحة بينهما أو بالجمع بينهما ، دون أن ينكروا إيمانهم بالحبّ الرّقيق (fin_amors) الذي ينجرّ عنه تزهّد يطهّر النّفس (ر. نيلّي، 1963 ، ص. 135، ص ص. 174—175).

وجوه الاتّفاق ووجوه الاختلاف في نظرية الحب العذري عند « ابن حزم » والتروبادور.

في نظرية الحب العذري نقاط يلتقي فيها ابن حزم والتروبادور. وسنتولّى — في إيجاز — استخراج أوجه الاتفاق الأساسية بينهم . لقد اعتنى « ابن حزم » والتروبادور بالشعر الغنائي الغرامي. ويلفت هذا العالم الأندلسي الانتباه إلى أنّ المحبّ إنّما يشرع في إبداء حبّه لمحبوبه بإنشاد الشعر ، وتلك طريقة تحبّبه إلى نفس المحبوب . وقد بيّن « برناردي فونتادور » من خلال حياته وآثاره ما للشعر والحبّ مجتمعين من قوّة عجيبة. إنّ شعر التّروبادور مبشّر بالحب.وتجد أحيانا أن الأغنية، عوض أن تنفتح بذكر جمال الرّبيع ، تبدأ بالتّذكير بما للمحبوبة من ملكة ملهمة ، وتنغلق غالبا بأبيات شعرية مهداة إلى الحبيبة . وقد كان الصدق في الهوى يملأ على «ابن حزم» والتّروبادور معا أقطار النفس وقد توصّلوا إلى مفهوم للحبّ واحد.

ولئن تعذّرت البرهنة على وجود صلات قربى بين مفهوم الحبّ عند « ابن حزم » وعند التروبادور، فلا يمكن أن نغفل عمّا بينهما من أوجه شبه غريبة في المواضيع، وخصوصا في ظهور الشخصيات الثّانوية ، واستعمال ضمير المذكّر للمرأة تشريفا لها(15).

أمّا أوجه الاختلاف بين هذين المفهومين للحبّ فإنّها تبرز في نواح جزئية . ولا بدّ في رأينا من لفت النّظر إلى طرافة « طوق الحمامة ».ف « ابن حزم » — وهو يشرّح الحب — لا يزكّي البتة منهجا بعينه . وهو — على وجه اليقين — يميل إلى الظّرف والوفاء بل وحتى التعفف. إلّا أنّه يترك الخيار في ذلك كلّه للمحبّين. إنّ الحب مغامرة تولد في كل تجربة. والأمر على نقيض ذلك في أوكسيتانيا حيث قُنّن موقف المحبّ من حبيبته تقنينا دقيقا. فغدا حظ النزوات ضئيلا في هذا الحب الذي يتمثل في التقيّد بوصفة عذرية تقيّدا كليّا. أمّا أضرب

(15) تساءل R. Nelli (1964 p. 97) عما إذا كانت عادة تذكير المحبوب التي استقرّت منذ القرن 11/5 [في الغرب] مجرد نقل للعادة العربية الموجودة منذ القرن 10/4 في الأندلس.

التعبير بل وحتى أضرب العواطف فإنّها لا تكاد تختلف من تروبادور إلى آخر. وينبعث أحيانا من الشعر الأوكسيتاني شيء من الرّتابة .

ومن خلال النوادر التي يوردها « ابن حزم » فإنّ الحبّ يقع عن طريق الحواس ، وعلى الخصوص العيون . وقد أفرد في «الطّوق» باب لمن أحبّ من نظرة واحدة (الطوق ص ص. 56—59). وللجمال في هذا الحبّ منزلة أساسيّة. على أنّ هذا الحبّ إنما يشتدّ عوده بالتعوّد والوفاء وتجربة الحواس. فكأنّ المرأة إذا غدت محبوبة تحلّت بكل الفضائل . وليس من الضروري أن يكون المحبوب امرأة حرّة . فأريستوقراطيو الأندلس وخاصّةُ قرطبة الذين يحدّثنا « ابن حزم » عن قصص حبّهم حديثا مفصّلا ، كثيرا ما يهيمون حبّا بإماء. وإنّنا لنذكر الدّور الذي اضطلعت به الجارية في الشعر الأندلسي . (هـ. بيريس، 1953، ص. 400 ، ص.430). أمّا المرأة في الحبّ العذري الأوكسيتاني فمتخيَّرة، ذلك أن المرأة التي يهبها العاشق حبّه لا بدّ أن تتحلّى بما يجعلها جديرة بذلك الحب. ويعبر « في دوسال » عن رأيه فيقول :

« ولكنني اخترتك أنت يا سيدتي
لأنك رفيعة المنزلة » (التروبادور، ص. 151).

إنّ حبّ التروبادور يختلف اختلافا كليّا عن حبّ القدامى المحتوم الذي يشلّ الإرادة . إنّه عبادة حقيقيّة للمرأة ، وطقوس الولاء والغزل محدّدة تحديدا صارما . ولدينا بعض المعلومات عن الوضع الاجتماعي لكثير من التروبادور فنحن نعرف أنّ بعضهم كان ينتمي إلى طبقة الفرسان الدنيا أو طبقة التّجار. وقد كان « أرنودي ماروي » كاتب دواوين ، وبعض التروبادور متحدّرون من أسر متواضعة جدا شأن « فيرودي بورناي » و« أوك دي سان سيرك » ، أمّا « برناردي فونتادور » فقد كان أبوه خبّاز قَصْرِ فونتادور. ولا بدّ لنا من أن نشير إلى أن شعر هؤلاء الذين عاشوا في ظل الأسياد قد وجّه إلى زوجات هؤلاء الأسياد الشّرعيات . إنّ محبوبة التروبادور يجب أن تكون بالضّرورة متزوّجة[16]. والأمر عند « ابن حزم » على نقيض ذلك ، فلا محلّ عنده للخيانة الزّوجيّة . وهو يدينها إدانة صارمة لأنّ الحبّ في هذه الحالة يفقد طهارته . وقد رأينا أنّ الحبّ في نظر « ابن حزم » التقاء بين روحين فُرّق بينهما في عهد سالف ، وهيّئتا للتّلاقي من جديد . ففي الزنا « من إباحة الحريم وإفساد

(16) ويجب أيضا أن يكون العاشق — التروبادور — أعزب مبدئيا إذ هو يمثل « الشباب ». وقد لخّص André le chapelain في كتابه De Amore حوالي سنة 1185/581 تفكير التروبادور الغرامي كله . فهو يحتقر الزّواج لأنّه لم يكن غاليا — في الأوساط الأرستوقراطيّة في عصره — مسبوقا بغزل حرّ صادق يمكن أن يوجد بين الزّوجين وحدة عاطفية .

النّسل والتّفريق بين الأزواج... ما لا يهون على ذي عقل أو من له أقلّ خلاق » (الطّوق ، ص. 365).

وكذلك الشّأن في الغيرة . فنحن واجدون لها [عند « ابن حزم » والتروبادور] مفهومين متقابلين تقابلا كليّا . وقد كتب « ابن حزم » إنّ « غيرة شديدة رُكّبت فيّ » . وهو يرى أنّ الغيرة إنّما هي علامة الحبّ (م. ن. ص. 325) ، وهي متأتّية من الشعور البالغ الحدّة بالشرف عند العرب(17) . أمّا التروبادور فيرون أن الغيرة تنشّط الحب . ولا يرى التروبادور ضيرا في أن يتغزّل غيره بحبيبته : « إن كان لحبيبتي عشاق سواي ، فلن أواجهها لذلك بتجهّم » (في أ. جانروا ، 1934 ، ج II، ص 112).

والموت حبّا موضوع فرعي آخر يقوم شاهدا على التّقابل بين « ابن حزم » والتّروبادور . فكثيرا ما أشرف « ابن حزم » على الموت ، إذ أنّه عاش في عهد اضطرابات « الفتنة » زمن « ملوك الطّوائف ». لذلك يتحدّث عن الموت حديثا مأسويّا : فالحب مرتبط بالموت . أمّا الشعراء الأوكسيتانيون فالموت عندهم رَوْسَم أدبي . فالمحبّ يموت من كثرة التنهّد والألم . ولمّا كانت المحبوبة تبعث بقسوتها اليأس في قلب المحبّ ، فإنّه يتألّم حتّى الموت . وقد عبّر « برناردي فونتادور » في أغانيه مرارا عن هذه الفكرة الغرامية ، كما في قوله : « إنّ قلبي يتفطّر حزنا ، حتّى إنّي أشرف على الموت وأكاد أقضي نحبي » (أغاني الحب 42 ، البيتان 76—77). ولولا مساعدة محبوبته لهلك . أمّا الموت الحقيقي فلا ورود له البتّة . وينبغي على المحبّ أن يقبل الانتظار ، وأن يظلّ ناذرا نفسه لمحبوبته وإن كانت لا تحبّه أو أنّه راودته فكرة هجرانها.

وفي مسألة العلاقة بين الدّين والحبّ تقابل أيضا بين « ابن حزم » والتّروبادور . إذ أنّ « ابن حزم » لا ينِي يعزّز مفهومه للحبّ أثناء حديثه عن طبيعة الحبّ وتطوّره بالآية القرآنية « هو الذي خلقكم من نفس واحدة » ، ويضيف بأنّ الله « جعل علّة السكون [الذي يجده آدم في حواء] أنّها [أي حواء] منه [أي من آدم]» (الطوق ص. 17). وبقطع النّظر عن تفسيرات الحبّ والنّوادر الماجنة ، يضم « طوق الحمامة » بيانات عن الشرع الإسلامي . فالإسلام حاضر في الكتاب حضورا دائما. ويكشف فيه « ابن حزم » عن حرصه على البقاء في حيّز الإسلام وذلك بالاستشهاد بالقرآن والحديث النّبويّ. فالمحبّ يتّخذ المؤمن

---

(17) يعرّف ابن حزم في «كتاب الأخلاق والسّير» الغيرة بأنّها «خلق فاضل متركّب من النّجدة والعدل. لأنّ من عدل كره أن يتعدّى إلى حرمة غيره، وأن يتعدّى غيره إلى حرمته».

مثالا . والوفاء للمحبوب يحسن الطبع ويسمو به . والتّذلل في الحبّ يكرّم صاحبه كما يكرّم التذلّل لله العبد الورع . وعلى نقيض ذلك ، فإنّ حبّ التّروبادور منفصل عن الأخلاق المسيحية ، وله أخلاقية خاصة به . فالحبّ البروفنسالي يصوّر على أنّه « وسيلة » لتحقيق كلّ الكمالات الرّوحية . ولقد أدركت الكنيسة ذلك إدراكا جيّدا وأبدت منذ البدء اعتراضها على الشعر العذري وأدانت الأخلاق الشهوانية التي يروّجها . ورغم ما قام به الشاعر التروبادور « مونتانهاقول » (Montanhagol) من بسط لميول أخلاقية النزعة في أغانيه الممتدّة من سنة 1233/631 إلى سنة 1258/655 ، ورغم ما ذكره فيها من تمجيد للحبّ الأفلاطوني فإنّ الكنيسة واصلت نبذها للأدب العذري وفي سنة 1277/676 حرّم أسقف باريس « أرناست تومبيي » (Ernest Tompier) رسميا على رؤوس الملأ هذا الأدب لما يتصف به من هرطقة.

إنّ الملاحظات القليلة التي أوردناها في هذه الدراسة المتواضعة لم تكن تهدف إلّا إلى تقديم حصيلة لأبحاثنا والتّمهيد لمعرفة الصّلات بين « ابن حزم » والحبّ العذري [في الغرب] معرفة أكمل./.

قائمة المراجع

DAVENSON (H.) *Les troubadours*, Paris, 1961.
DAJEANNE (J.M.L.) éd., *Poésies complètes du troubadour Marcabru*, Toulouse, 1909.
IBN ḤAZM, *Le Collier du Pigeon, ou de l'amour et des amants*, texte arabe et traduction de L. Bercher, Alger, 1949.
JEANROY (A.) éd., *Les Chansons de Guillaume IX, duc d'Aquitaine*, Paris, 1913.
JEANROY (A.) éd., *Les Poésies de Cercamon*, Paris, 1922.
JEANROY (A.) éd., *Les Chansons de Jaufré Rudel*, Paris, 1924.
JEANROY (A.) *Les origines de la poésie lyrique en France au Moyen-Age*, 3e éd., Paris, 1927.
JEANROY (A.) *La poésie lyrique des troubadours*, Paris, 1934, 2 t.
LAVAUD (R.) «Les poésies d'A. Daniel», in *Annales du Midi*, XXI, 1910.
LAZAR (M.) ., *Amour courtois et Fin'amors*, Thèse de Doctorat, Paris, 1964; édité sous le titre *Bernard de Ventadour: Chansons d'amour*, Paris, 1966.
«Le Génie d'Or et l'homme méditerranéen» in *Cahiers du Sud*, Marseille, 1934.
LE GENTIL (P.) *Le virelai et le villancio. Le problème des origines arabes*, Paris, 1954.
LEMAY (R.) *«A propos de l'origine arabe de l'art des troubadours»*, in *Annales E.S.C.*, septembre-octobre 1966, pp. 990-1011.
LÉVI-PROVENÇAL (E.) *Islam d'Occident*, Paris, 1948.
LÉVI-PROVENÇAL (E.), «En relisant le Collier de la Colombe», in *Al-Andalus*, vol. XV, fasc. 2, Madrid 1950. «L'Islam et l'Occident», in *Cahiers du Sud*, Marseille, 1947.
MASSIGNON (L.) , *La Passion de Hallâj*, rééd., Paris, 1975.
NELLI (R.) *L'érotique des troubadours*, Toulouse, 1963.
NYKL (A.R.), *Hispano-Arabic poetry and its relations with the old provençal Troubadours*, Baltimore, 1946.
PÉRÈS (H.) *La poésie andalouse en arabe classique au XIe siècle*, 2e éd., Paris, 1953.
RIBÉMONT-DESSAIGNES (G.) *Les Troubadours*, Fribourg. 1946.
VADET (J.Cl.) *L'esprit courtois en Orient dans les cinq premiers siècles de l'Hégire*, Paris, 1968.

1 ـــ لكلّ جواد كبوة

قال جعفر بن عثمان المصحفي الحاجب[1] :

أمّا ـــ والهوى ـــ ما كنت أعرف ما الهوى
ولا ما دَاوعي الشّوق حتّى تكلّما
دعاني بلفظ لو دعا «يذبلا» به لَلَبّاهُ مشتاقا ووافاه مغرما

ولكنّ المستشرق الكبير دوزي قرأها «يَذْبُلُ» . وقال يحاول تفسيرها «Diable, à ce qu'il parait» وكأنّه تصوّر أنّ هناك علاقة ما بين « دَبَلَ » و « دَيَابِلْ » أو «ديابولو» أي الشّيطان .

والحقيقة أنّ « يذبل » هو الجبل الذي ذكره أمرؤ القيس في قوله :

فيالك من ليل كأنّ نجومه بكلّ مغار الفتل شُدّت بيذبلِ

ابن الأبار : الحلّة السّيراء **260/1**

2 ـــ لكلّ جواد كبوة

ـــ قال الشّاعر الأندلسي الغزّال .

لم أنسَ إذْ برزت إليّ لعوبُ طربا وحيث قميصها مقلوب
فقبضت ملء يديّ على مستهدف رابي المجسّة لونه خُلْبُوبُ
بيدي الشّمال وللشّمال لطافة ليست لأخرى والأديب أريب
فتقاعس الملعون عنه وإنّني لأكاد من فوط الحياء أذوبُ
وأبي كعَيْر السّوء إلّا وقفة أخزى بها والورد منه قريب
فكأنّه ممّا تشنّج جلده كير تقادم عهده مثقوب

ابن دحية : المطرب ص **149**

---

(1) وزير ، أديب أندلسي ، تقلّد حجابة الخليفة هشام المؤيّد ولكن المنصور بن أبي عامر بدهائه غلبه وسجنه ثمّ قتله سنة 982/372 (الزّركلي : الأعلام : 119/2) .

صورة الأندلس في شعر نزار قباني

بقلم الأستاذة : حسناء الطرابلسي بوزويتة

يقدّم لنا شعر نزار قباني في إسبانيا والأندلس صورة من صور البلدان متنوعة الجوانب عديدة الدلالات . وأهم أشعاره في ذلك خمس قصائد نظمها فيما بين سنتي 1962 ـ 1966 أثناء إقامته بإسبانيا ، أيّام كان يشغل منصبا سياسيا عيّنته فيه حكومة دمشق . وقد نشر هذه القصائد في ديوان « الرسم بالكلمات »(1) متوّجا بذلك فترة من حياته سمّاها « مرحلة الانفعال القومي » . وهذه القصائد الخمس تحمل العناوين التّالية : « لو كنت في مدريد »(2) و « خمس رسائل إلى أمّي »(3) و « أوراق إسبانية »(4) و « أحزان في الأندلس »(5) و « غرناطة »(6) .

واهتممنا بدراسة صورة الأندلس في شعر نزار قباني لسببين اثنين : أولهما أهمية دراسة صور البلدان المنطبعة في أنفس الشعراء لما لهذه الصور من دلالة على سر إقدامهم على وصف البلدان المتخيّرة ، وطبيعة مواقفهم منها ومدى نجاحهم في تحويل واقعها إلى مصدر للإلهام الفني. وثانيهما أنّ البحث في صورة الأندلس في الأدب العربي يكتسي أهمية خاصة في نظر المختصّ في تاريخ الأندلس وأدبها ، وهو قابل ليكون موضوع بحث طويل النفس لعلّ التّحقيق فيه يبدأ بتحليل خصائص هذه الصورة عند كل أديب على حدة .

---

(1) ط. 1 : 1966 .

(2) ص 507 ـ 511 .

(3) ص 529 ـ 534 .

(4) ص 557 ـ 562 .

(5) ص 563 ـ 565 .

(6) ص 566 ـ 568 .

وغايتنا من هذا العمل أن نبين أثر « نهاية الأندلس » التاريخية في نفوس العرب المحدثين ، وفي نفس الوقت بيان « خلود الأندلس » في أنفسهم ، ولكن في قالب روحي فني خاص ، وقيام صورة إسبانيا المسيحية مقام صورة الأندلس الإسلامية لم تندثر معها صورة الأندلس الأصلية(7) .

وقد تبين لنا من خلال دراستنا للقصائد التي قالها نزار قباني في هذا الموضوع أنّ الأندلس لم تتّخذ صورة واحدة فيها ، بل كانت لها صور ثلاث اختلفت باختلاف القصيدة وموضوعها وباختلاف طريقة مباشرة الشاعر للموضوع وباختلاف كيفية تجاوب الشاعر مع كل قصيدة وبتنوع المشاعر والأحاسيس التي تهيجها كل قصيدة في نفسه . وقد حدّدنا هذه الصور كما يلي :

ـ الصورة الأولى حيث كانت إسبانيا موضوع كتابة ، وبدت بلد أنس إلّا أنّه في الظاهر بلد أجنبي عن الشاعر، وعن كل عربي مسلم .

ـ والصورة الثّانية حيث كانت إسبانيا أسلوب تعبير، وبدت بلد غربة بالنّسبة إلى الشاعر لم يشدّه إليه وإنّما أذكى في نفسه الحنينَ إلى وطنه المشرقي .

ـ والصورة الثّالثة حيث كانت إسبانيا موضوع تفكير ، وبدت وطنا قديما بالنّسبة إلى الشاعر تربطه به روابط متينة دفينة. وسندرس في بحثنا هذا هذه الصور : صورة صورة مؤيدين ذلك بشواهد من الأشعار .

إسبانيا موضوع كتابة : هو بلد أنس

قدّم لنا نزار قباني الأندلس أحيانا في صورة أجنبية تماما عن العربي المسلم ، فذكر مظاهر مسيحية لا أثر للإسلام فيها ، ووصف إسبانيا كما تتجلّى للزائر الأجنبي ، لأي زائر أجنبي بصرف النظر عن جنسيّته وماضيه ، فبنى وصفه على كل ما هو إسباني بحت ، وركزه على الطّبيعة التي يغمرها الخصب والماء المتدفق والجمال كما يتجلّى ذلك في هذه المقطوعة(8) :

إسْبَانِيَا ...
جِسْرٌ مِنَ البُكَاءْ
يمتدُّ بينَ الأرضِ والسماءْ

(7) ولذلك استعملنا في العنوان لفظ الأندلس ولم نر حاجة في الجمع بين لفظي إسبانيا والأندلس للتفصيل .

(8) من قصيدة « أوراق إسبانيا » .

فالجسر رمز الخصب. والماء الجاري والسماء، صورتان توحيان بالمطر النازل. وركّز وصفه أيضا على المظاهر الحضارية العامة. وممّا جاء من ذلك قوله [9] :

إسْبَانيَا ...
مَراوِحٌ هَفْهَافَةٌ
تُمشِّطُ الهَوَاءْ

أو قوله في سياق آخر[10] :

لو كنتِ في مدريدَ في رأسِ السَّنَةْ ...
كُنَّا سهِرْنَا وَخُذْنَا
في حانةٍ صَغيرةْ
ليس بها سِوَانَا
تُبْحِثُ في ظلامِها عن بعْضِها يَدَانَا
كُنَّا شربنا الخمرَ في أوعيةٍ مِنَ الذّهَبْ
كنَّا اخترَعْنا ــ رُبَّمَا ــ جزيرَهْ ...
أحجارُهَا من الذهبِ ...
أشجارُهَا مِنَ الذَّهَبْ
تُتَوِّجِينَ فوقَهَا أميرَهْ ...

وقد صوّر لنا الشّاعر في هذا المشهد حياة اللّهو وبذخ العيش والحلم بالقصور حُلْمًا لا يستبعد تحقيقه على من هم بإسبانيا، كما يصعب على من يحلمون بالقصور الإسبانية وليست لهم قصور ولا هم مقيمون بإسبانيا. وقد توقف الشّاعر عند مظاهر حضارية تختص بها الثقافة كالموسيقى والرقص ومصارعة الثيران :

على صدرِ قيثارةٍ باكيةْ
تَمُوتُ ...
وتُولَدُ إسبانيَا ...[11]
....
كُوريِدَا .... كُوريِدَا ....
وَيندفعُ الثَّورُ نَحْوَ الرِّداءْ[12]

(9) المصدر السابق.

(10) من قصيدة « لو كنت في مدريد ».

(11) « أوراق إسبانية »، المقطوعة الثانية.

(12) المصدر السابق، المقطوعة العاشرة.

وممّا يدفق صورة الأندلس الأجنبية عن العربي المسلم ما تحدّث عنه من عادات اجتماعية متولّدة من مستوى حضاري بلغته الحضارة المسيحية في إسبانيا وتجلى ذلك في قوله مثلا(13) :

إسبانيَا ...

....

قُبعَةٌ تُرمَى أمامَ شُرفَةِ الحَبيبةْ...
ووردةٌ رطيبةْ ...
تُطيرُ من مَقْصورةِ النّساءْ
تَحمِلُ في أوراقِها الصلاةَ والدُّعاءْ
لفارسٍ مِنَ الجنوبِ ... أحمرِ الرِّداءْ

وهكذا تبدو إسبانيا أرض المتناقضات ، فهي بلاد تجتمع فيها القداسة والإباحية وتتعايش فيها المتناقضات تعايشا سلميًا .

وممّا يجلي هذه الصورة أيضا ما حدّث عنه من ملامح بشرية وقيم إنسانية في إسبانيا المسيحيّة :

وأعينٌ سوداءْ
لا بَدْءٌ لها ولا انْتِهاءْ(14)
شوارع غرناطةٍ في الظهيرةْ
حقولٌ مِنَ اللؤلؤِ الأسْوَدِ ...(15)

فما اللؤلؤ الأسود سوى رؤوس الإسبانيات بشعرهنّ الأسود اللّماع . أما القيم الإنسانية فتتجلى في قوله مثلا :

....

لفارسٍ مِنَ الجنوبِ أحمرِ الرِّداءْ
يُداعبُ القَناةْ ...
وكلُّ ما يَمْلِكُه ...
سيفٌ ... وكِبْرياءْ ...(16)

---

(13) المصدر السابق ، المقطوعة الثالثة . وانظر كذلك في قصيدة « لو كنت في مدريد » ، المقطوعتين الثالثة والرابعة .

(14) « أوراق إسبانية » ، المقطوعة الثالثة .

(15) المصدر السابق ، المقطوعة السادسة .

(16) المصدر السابق ، المقطوعة الثالثة .

هذه الصورة تذكرنا بفرسان أوروبا في القرون الوسطى ، ولكنّها تذكرنا خاصة بالفارس العربي وتعلّقه بالمثل العليا واعتزازه بسيفه وكبريائه.

وقد عاد الشّاعر إلى الإشادة بالشّجاعة والكبرياء في مواطن أخرى من القصيدة الطويلة التي تنتمي إليها المقطوعة السّابقة حيث تحدّث عن الثور ونزيف الأنبياء(17)، والمعروف أنّ الشّجاعة والكبرياء من شيم العرب إلّا أنّ الشاعر يتحدّث عنها هنا في باب صورة الأندلس الأجنبية عن العربي المسلم، فلعلّه بذلك أراد أن يبرز أثر الدم العربي والأخلاق العربية في الرجل الإسباني الحديث مثلما أبرز في مواطن أخرى وجود هذا التّشابه والتّمازج في الصّفات الجسمية والملامح البشريّة.

على أننا نجد ــ إلى جانب هذه المظاهر العامة ــ مظاهر تخصّ مدنا معينة ألهمت الشّاعر مثل إشبيلية وغرناطة إذ يقول عنهما واصفا بعض عادات أهاليهما ولا سيما عادات النساء وصفاتهن :

بإشبيليهْ
تُعلِّقُ كلُّ جميلهْ
على شَعْرِها وردةً قانيَهْ
تُحُطُّ عليها مساءً
جميعُ عصافيرِ إسبانيهْ (18)

شوارعُ غرناطةٍ في الظهيرةْ
حقولٌ منَ اللؤلؤِ الأسودِ(19)

وإلى جانب هذه الخصائص المعنوية نجد خصائص فنية تساهم في بلورة هذه الصّورة الإسبانية منها أنّ نزار قباني عندما يتحدث عن إسبانيا المسيحية لا يذكر كلمة الأندلس بل يذكر اسمها اللاّتيني « إسبانيا » فتتمثّل بذلك العلاقة بين الدّال والمدلول . يظهر ذلك في مستوى عنوان القصيدة : « أوراق إسبانيّة » ظهوره في مطالع مقطوعاتها : « إسبانيا ... جسر من البكاء » كما يظهر في مصطلحات أخرى عديدة استخدمها في حشو أبياتها مثل : سوناتا وكوريدا ودنياماريا . وإذا تحدث عن أشياء لها صلة بالعرب فهو ــ على عكس ما سبق ــ يستعمل لها أسماء في صيغتها العربية مثل إشبيلية وغرناطة ، وقد قاده ذكرهما إلى ذكر

(17) المقطوعتان التاسعة والعاشرة .
(18) أوراق إسبانية ، المقطوعة الرابعة .
(19) المصدر السابق ، المقطوعة السادسة .

وطنه دمشق مباشرة والحديث عنه وعن الأساليب الفنّية التي استخدمها لرسم هذه الصورة البنّية التعريفية في قصيدته « أوراق إسبانية » فكأنه يكتشف إسبانيا ويحاول التعمق فيها بل وتعريفها تعريفا دقيقا مضبوطا إلّا أنه متنوّع الوجوه يمكن إعادة كتابة شعره في ذلك كالتّالي :

إسبانيا = جسر من البكاء

إسبانيا = مراوح هفهافه

وتتخلل الفقرات التّعريفيّة فقرات كأنها جواب للأولى وبيان للحقيقة بعد طول بحث مثل قوله :

على صدر قيثارة باكية

تموت ... وتولد إسبانيا

وممّا يلفت الانتباه أنّ الشّاعر بنى المقطوعتين الأخيرتين من القصيدة على بنية إغرائية — إن صحّ التّعبير — حيث قال في الأولى :

كُوريدَا ... كُوريدَا ...

ويَنْدَفِعُ الثورُ نَحوَ الرداءْ

وفي الثانية :

فَلَامِينْكُو ... فَلَامِينْكُو ...

وتَسْتَيْقِظُ الحانةُ الغافيةْ

هذه بنية جديدة لم يستعملها إلّا في آخر القصيدة وسمّيناها إغرائية لأنّ الشّاعر يذكر فيها الكلمة بصورتها الأعجمية مرددا إيّاها عاطفا عليها الكلام . فيكون كل ذلك تصويرا حيّا لمشاهد إسبانيّة مسيحيّة حيّة .

هذا الوصف دليل على تعلق الشاعر ببلد أجنبي وصفه كما يصف أي بلد أجنبي ودليل على إعجاب الشّاعر بالوجه الجديد لإسبانيا ، ولكنّه — وإن أحسّ أثناء وجوده بإسبانيا أنّه أجنبي في بلد أجنبي — قد أنس إلى هذا البلد ووجد فيه من مظاهر الحضارة والمرح ، من أواصر التّشابه والتقارب بينه وبين وطنه ما خفّف من إحساسه بالغربة والوحشة .

إسبانيا أسلوب تعبير: هو بلد غربة :

لكنّنا وجدنا صورة أخرى للأندلس في شعره تقوي شعوره بالغربة ، وتذكره وطنه دمشق ، وتذكّي حنينه إليه حيث لم تصل مظاهر الأنس بالأندلس إلى الاستبداد به فتمحو حنينه إلى وطنه المشرقي . ولا كانت على قدر من الحياد كاف فتضعف تعلّقه بإسبانيا المسيحية فكان

بنفسه تمزق وصراع ، وذلك بلا شك يؤكد وجود صلة روحيّة بين هذه الأرض المسيحيّة الأوروبية الغربيّة ذات الماضي العربي الإسلامي وبين نزار قباني الشّاعر العربي المسلم .

وتتراءى لنا هذه الصورة في قصيدة « خمس رسائل إلى أمي » وفي مقطوعة واحدة من قصيدة « أوراق إسبانية » ، هي المقطوعة التي تحمل عنوان « دونيا ماريا » . ويقول في مستهلّها :

تُمَزِّقُني ... دُونيا مارِيَهْ
بعَيْنينِ أوسعَ من بادِيَهْ
ووجهٍ عليهِ شُموسُ بِلادِي
وروعةُ آفاقِها الصاحِيَهْ
فأذْكُرُ منزلَنا في دمشق
....
بعينيْكِ يا دونيا مارِيهْ
أرى وطني مرةً ثانيهْ ...

« ودونيا ماريه » قدّيسة مسيحية ورمز الحضارة الأوروبية المسيحيّة في إسبانيا ولكنّ الشّاعر يرى في عينيها بادية بلاده وشموسها وروعة آفاقها الصاحية ، فيذكر منزله ويذكر دمشق ويرى وطنه مرة ثانية .

أما في قصيدة « خمس رسائل إلى أمي » ، فتبدو إسبانيا مصدر إرسال وهو إرسال من الفرع إلى الأصل ، من الشّاعر إلى أمه ومن إسبانيا إلى دمشق .

والقصيدة مجموعة رسائل شعريّة في قالب خمس مقطوعات مرقمة من 1 إلى 5 وكلّها حنين إلى الوطن والبيت والأهل . في المقطوعة الأولى يصف رحلته إلى إسبانيا بأنها رحلة خرافية :

مَضَى عامانِ يا أُمّي
على الولدِ الذي أبْحَرْ
برِحْلتِه الخُرافيّةْ...

وكأنّما يرمي من وراء هذه الرحلة الخرافيّة إلى البحث عن الجنّة الضائعة واسترجاع الفردوس المفقود . فرحلته إلى إسبانيا ليست مجرد رحلة إلى بلد أوروبي بل هي رحلة في المكان إذ ارتحل من الشرق إلى الغرب ومن دمشق إلى إسبانيا ، ورحلة في الزمان إذ ارتحل من الحاضر العربي الأليم حاضر الانهزام والتّمزق إلى الماضي الزاهر الذي عظمت فيه أمجاد العرب وامتدّ فيه نفوذهم من الشرق إلى الغرب ، فبسطوا سلطانهم على الأندلس وجعلوا منها جنّة زاهرة

متألّقة . وكأنّه عندما غادر وطنه قاصدا إسبانيا علّل نفسه بأنه سيجد وطنا ثانيا تربطه به روابط عديدة . ولكن خاب الأمل إذ لم يجد في إسبانيا إلّا بلدا أوروبيا كأيّ بلد أوروبي آخر ، حضارته حضارة ماديّة غريبة عن الشّرق وروحانياته :

عرَفتُ نِساءَ أُوروبّا ...
عَرِفتُ عَواطفَ الإسْمَنْتِ والخشَبِ
عرفتُ حضارة التّعَب...

وهكذا تفقد إسبانيا كل قيمة ذاتية عاطفيّة . فلم يعثر فيها الشّاعر على ما يمكن أن يذكره بالشّرق وبوطنه ، ولم يعثر بين نسائها على امرأة تذكره وطنه العربي ، فشعر بالغربة فلم يتمالك إلّا أن يتحنّن إلى دمشق .

لذلك فوجوده في إسبانيا لم يمح صورة الوطن ولم يعوّضها ، بل كانت صورة الأندلس هنا صورة أوروبية مسيحيّة غريبة غرابتها عنه تقوي غربته فيها وتولّد حنينه إلى أصله المشرقي .

وهكذا كان قسم من شعر نزار قباني في الأندلس في الحنين إلى الأوطان إلّا أن معنى الأوطان هنا ينحصر في دمشق . أما إسبانيا — إذا عزلنا الصورة التي قدمها إلينا في هذا المعنى بعيدا عن سياق شعره العام فيها — فهي بلاد أجنبية لم تكن سوى مجرد منشّط للحنين .

إسبانيا موضوع تفكير : هو وطن قديم

تتجلّى هذه الصورة في قصيدتين ، عنوان الأولى : « أحزان في الأندلس » وعنوان الثّانية : «غرناطة». في هذه الصّورة تبدو إسبانيا وطنا قديما يشدّ الشّاعر بروابط عميقة دفينة . فيذكره بعهد الفتح المبين ، وبالأبطال الفاتحين كعقبة بن نافع وطارق بن زياد وغيرهما وما حقّقوه من فتوحات وانتصارات ، وبعهود ازدهار الحضارة العربية ، وبالعواصم العربية المزدهرة ، وبدمشق في العهد الأموي . وتلتقي دمشق وإسبانيا فهما عاصمتان لدولة واحدة هي الدولة الأموية . فالصلة متينة إذن بين إسبانيا والبلاد العربية . والدلائل على ذلك كثيرة متنوعة في إسبانيا فهي تتجلّى في المعالم الأثرية ، في النّقوش والزّركشات والمئذنات الباكية :

الزّخرَفـــاتُ أكادُ أسمعُ نَبْضَهـــا   والـزّركشاتُ على السُّقـوفِ تُنـادي[20]

---

(20) قصيدة « غرناطة » .

لم يبْق من قُرْطُبَةٍ
سوى دموعِ المئذناتِ الباكيَهْ
... لم يبْقَ إلّا قصرُهمْ
كامرأةٍ مِنَ الرُّخامِ عاريَهْ(21)

وفي أثر الدم العربي في الملامح البشرية :

وأعين كبيرة ... كبيرهْ
مازال في سَوادِها ينام ليلُ الباديهْ(22)

أو في قوله :

ودمشقُ ... أينَ تكونُ ؟ قلتُ تَرينَهَا في شعْرِكِ المُنسابِ نهْرَ سوادِ
في وجهكِ العربيِّ ، في الثغرِ الذي ما زال مُخْتزِنًا شُموسَ بلادِي(23)

وتظهر هذه الدلائل كذلك في معمار البيت الإسباني المتأثر بمعمار البيت العربي :

ورأيتُ منزِلَنا القديمَ ... وحجرةً كانتْ بها أُمِّي تمُدُّ وِسادِي
والياسمينة ، رُصِّعَتْ بنجومها والبركة الذهبية الإنشادِ(24)

وفي أثر عادات العربي في غراسة الزهور وتخيّر أنواعها :

في طيبِ (جنّاتِ العَريفِ) ومائها في الفلِّ ، في الريحانِ ، في الكبّادِ(25)

وكذلك في قصيدة « أحزان في الأندلس » :

لم يبْقَ من قُرطبةٍ
سوى عَبيرِ الوَرْدِ والنارنجِ والأضاليَهْ(26)

وكما وجدنا في مضمون هذا القسم من الأشعار ما يبرز هذه الصورة الأندلسية الثالثة ، وجدنا ما يدعمها ويؤيدها في الجانب الشكلي أيضا .

---

(21) قصيدة : « أحزان في الأندلس » .
(22) نفس المصدر .
(23) + (24) +(25) قصيدة « غرناطة » .
(26) قصيدة « أحزان في الأندلس » .

فالطابع العربي الإسلامي واضح جليّ في أعلام الأماكن ، بل نجده يتخذ منها عناوين للقصائد : « غرناطة » ، « أحزان في الأندلس » — في حين غابت الأسماء العربية من القصائد السابقة أو كادت — بل تتراكم الأسماء والأعلام وخاصة في المقطوعة الأولى من قصيدة « أحزان في الأندلس » : عن طارق ... عن عقبة بن نافع ... عن أميّة ... عن أميرها معاوية ...

ولكن كثرة الأسماء العربية لها في الحقيقة غرض سلبي ، إذ أنه أراد بذلك أن يعبر عن حضور الإسم وغياب المسمّى، وأن يبيّن أنّه لم يبق من العرب في إسبانيا إلّا الأسماء والآثار الباقية من حضارة عظيمة منقرضة . والأسلوب مبنيّ على المقابلة : مقابلة بين أشياء عظيمة وبقايا تافهة . فصورة الأندلس أي صورة إسبانيا العربيّة الإسلاميّة هي صورة المدينة الأثرية ، هي صورة جزئية سلبيّة تدل على ما مُنيت به من فناء أكثر ممّا تدل على ما كانت عليه من عظيم بناء . وذلك يتأكد في أسلوب الحصر المستعمل في كامل مقطوعات القصيدة باستثناء المقطوعة الأولى والشطرين الأخيرين ، وفي النفي يتردد باستمرار . لذلك فهو كلما تحدث عن الأندلس وما إليها من علامات تدل على العرب والإسلام ذكر الأحزان ، وكلما تحدث عن إسبانيا وما إليها تحدث عن البهجة والسرور . وذلك يتّضح في المقابلة التي نلاحظها بين قصيدتي « أوراق إسبانية » و « أحزان في الأندلس »، وهي مقابلة تتجلّى في العنوان وفي المضمون : فـ « أوراق إسبانية » وصف للحاضر الأوروبي المسيحي السّعيد، و « احزان في الأندلس » وصف للماضي العربي الإسلامي الأليم .

إلّا أنّ هذه الصورة ، وإن فقدت جانبها المادي المشرق فإنّها مازالت محتفظة ببعض أثرها المعنوي في الدّم العربي الإسلامي ، وفي الملامح البشرية ، وفي المعالم الأثرية ، وفي القيم الاجتماعية. وهو أثر باق على الدوام مسترسل ويتّضح ذلك في أسلوب الاسترسال يعود إليه الشّاعر باستمرار :

مازال ... ولم تزل ... ولا تزال :[27] .
مازال :
مازال في سوادِها ينامُ ليلُ الباديَةْ ...
ولم تزل :
— ولم تزل أحقادُنا الصغيرةْ ...
كما هِيَهْ ...

---

(27) قصيدة « أحزان في الأندلس » .

ـ ولم تزل عقليةُ العشيرهْ
في دمنا كما هِيَهْ
ولا تزال
ولا تزال لفظةُ العروبهْ
كزهرةٍ حزينةٍ في آنِيَهْ ...

وهكذا تتوثّق الصلة بين الشاعر وإسبانيا في هذا القسم فلم تعد إسبانيا بلدا أجنبيا غريبا يحسّ فيه الشاعر بالغربة والوحشة ، بل هو وطن قديم تربطه به ألف صلة وصلة ، ولكنها روابط مؤلمة تهيّج في نفس الشاعر أحزانا وآلاما دفينة وتحيي في أعماقه جرحا قديما مزمنا :

أجادُهـا ! ومسحتُ جُرْحًـا نازفًـا ومسحتُ جُرْحًـا ثانيًـا بفُـؤادي
يا ليتَ وارثتـي الجميلـةَ أدركتْ أنّ الذين عَنَتْهُـمُ أجـدادي(28)

نستنتج في خاتمة هذا البحث أن نزار قباني العربي المسلم بقي في نفسه حنين إلى الفردوس المفقودة ككل عربي مسلم ، لذلك تهيجه الذكرى عندما يطأ أرض إسبانيا ويتألم للمجد الضائع والعزّ المندثر . ولكنه أيضا دمشقي له حنين إلى فتوح الأمويين واعتداد بالأمبراطورية العظمى التي شيّدوها وحزن دفين لعجز العرب عن الحفاظ عليها وبقائهم إلى يومنا هذا مشتّتين منقسمين تمزّقهم الأحقاد والضغائن . وهو كذلك رجل سياسي له مهمة تدعوه إلى تقريب الشقّة في الحاضر بين البلدين . وهو أيضا عربي مشرقي كأيّ عربي محدث مبهور بأوروبا وحضارتها ، فلا يستطيع إلاّ أن يقارن بين بقايا الحضارة العربية المتلاشية في إسبانيا والحضارة الأوروبية الجديدة التي شيّدت على أنقاضها، وهو خاصة شاعر قادر على صهر هذه العواطف في بوتقة واحدة ، ورسم صورها بالكلمات وتقديمها في أشعار بديعة رائعة .

وهي صورة يحكمها منطق التوليد والتحويل لا منطق التغيير والتبديل كالمنطق الذي يحكم علاقة الإسلام بالمسيحية ، فإذا كان المسيحي لا يعتد بالإسلام فإن المسلم مع إسلامه يعتد بمبادىء المسيحية الحقّ. لذلك فإن العربي المسلم أولى بأن يستثمر أثر العروبة والإسلام في الأندلس من المسيحي الذي قد يتلكأ اليوم في تبني الحضارة العربية الإسلامية فيها، لأنه يعتبر الفترة العربية في تاريخ بلاده فترة غصب واحتلال يسعى إلى طمس آثارها ومحوها ما وسعه ذلك، ولعله لهذه الأسباب ما زال حتى الآن، لم يتبن هذه الحضارة العربية الإسلامية تبنّيا كاملا .

وهكذا فالصور التي قدمها لنا نزار قباني ـ على تعددها ـ جماعها في نهاية المطاف صورة واحدة ، هي صورة وطن قديم يشدّ الشاعر إليه بروابط عريقة متينة ، ولذلك اعتبرناها

---

(28) قصيدة « غرناطة » .

صورة قومية درسناها دراسة تحليلية لا مقارنية فلم تر منهجية الأدب المقارن تصح لها إذ لم يؤسس كل عنصر يبدو أجنبيا فيها إلّا على أنقاض أصل عربي وروح عربية فضلا عن أن الشاعر نفسه عزا هذه الأشعار إلى تلك الفترة من حياته التي سماها « فترة الانفعال القومي » ./.

بين القاضي والخليفة

حضر القاضي منذر بن سعيد البلوطي عند الحكم المستنصر بالله يوما في خلوة له في بستان الزهراء على بركة ماء طافحة ، وسط روضة نافحة ، في يوم شديد الوهج، وذلك إثر منصرفه من صلاة الجمعة . فشكا إلى الخليفة من وهج الحرّ الجهد ، وبث منه ما تجاوز الحدّ، فأمره بخلع ثيابه والتخفيف عن جسمه ، ففعل ولم يُطْفِ ذلك ما به ، فقال له : الصواب أن تنغمس في وسط الصهريج انغماسة يبرد بها جسمك ، وليس مع الخليفة إلّا الحاجب جعفر الخادم الصقلبي أمين الخليفة الحكم ، لا رابع لهم ، فكأنّه استحيا من ذلك وانقبض عنه وقارا ، وأقصر عنه إقصارا ، فأمر الخليفة حاجبه جعفرا بسبقه إلى النزول في الصهريج ليسهل عليه الأمر فيه ، فبادر جعفر لذلك ، وألقى نفسه في الصهريج ، وكان يحسن السّباحة ، فجعل يجول يمينا وشمالا فلم يسع القاضي إلّا إنفاذ أمر الخليفة . فقام وألقى بنفسه خلف جعفر ، ولاذ بالقعود في درج الصهريج ، وتدرّج فيه بعض تدريج ، ولم ينبسط في السّباحة . وجعفر يمرّ مصعّدا ومصوبا ، فدسّه الحكم على القاضي ، وحمله على مساجلته في العوم ، فهو يعجّزه في إخلاده إلى القعود ، ويعابثه بإلقاء الماء عليه، والإشارة بالجذب إليه ، وهو لا ينبعث معه ، ولا يفارق موضعه ، إلى أن كلّمه الحكم وقال له : مالك لا تساعد الحاجب في فعله وتتقيّل صنعه ، فمن أجلك نزل ، وبسببك تبذّل ، فقال له : يا سيدي يا أمير المؤمنين ، الحاجب سلمه الله تعالى لا هوجل معه ، وأنا بهذا الهوجل الذي معي يعقلني ويمنعني من أن أجول معه مجاله — يعني أن الحاجب خصيّ لا هوجل معه ، والهوجل : الذّكر — فاستفرغ الحكم ضحكا من نادرته ولطيف تعريضه لجعفر . وخجل جعفر من قوله ، وسبّه سبّ الأشراف ، وخرجا من الماء ، وأمر لهما الخليفة بخلع ، ووصلهما بصلات سنيّة تشاكل كل واحد منهما .

المقرّي : نفح الطّيب : 2/8-19

تراجم أندلسية منتقاة من كتاب المقفّى للمقريزي(1)

تقديم وتحقيق الدكتور محمد اليعلاوي

المقريزيّ

هو المؤرخ المصري الكبير تقيّ الدين أحمد بن عليّ بن عبد القادر المتوفّى سنة 845 / 1441 ، صاحب كتاب الخطط (المواعظ والاعتبار) الذي يعدّ مرجعا ضروريًا لمن يروم معرفة المجتمع المصري في عصر المماليك ، بما رسم فيه المؤلف من بيانات عن جغرافية القاهرة وكبرى المدن المصرية ومعالمها ورجالاتها وتاريخها وعاداتها (2).

وهو أيضا مؤلّف كتاب « اتعاظ الحنفاء بأخبار الأئمّة الفاطميين الخلفاء » (3) الذي أرّخ فيه للدولة العبيديّة في إفريقية أوّلا ثمّ في مصر. وفي تاريخ مصر أيضا ، له بالخصوص كتاب « السلوك لمعرفة دول الملوك » (4) وهو تاريخ للدّولتين الأيّوبية والمملوكيّة إلى عصره هو . فإذا أضفنا إلى هذه المصنّفات

---

(1) له ترجمة في الضوء اللامع للسخاوي 21/2 وأعلام الزركلي : 172/1 ، ودائرة المعارف الإسلاميّة : ط 2 ج 177/6 . كتب المقال. ف. روز نتال.

(2) نشرت الخطط مرارا وكانت تفتقر إلى فهارس مفصّلة فعمل المعهد العلمي الفرنسيّ بالقاهرة (IFAOC) على سدّ هذه الثغرة بعناية أحمد عبد المجيد هريدي سنة 1983 .

(3) نشر الجزأين 1 و2 من الاتعاظ المرحوم جمال الدين الشيّال ثمّ أكمل محمد حلمه محمد أحمد الطبعة بالجزء الثالث القاهرة 1973 .

(4) بدأ في نشر هذا العمل الضخم المرحوم محمد مصطفى زيادة سنة 1956 ثمّ واصل النشر سعيد عبد الفتاح عاشور ، فخرج الكتاب في أربعة أجزاء واثنى عشر مجلّدا سنة 1973 .

الثلاثة كتابا في تاريخ الأقباط سكّان مصر قبل الفتح، وكتابا في القبائل العربيّة النازلة بمصر (البيان والإعراب)، وتاريخا كبيرا في ملوك مصر والفسطاط (جواهر الأسفاط)، وكتابين في ذكر النقود (شذور العقود) وفي الأوزان والأكيال، تبيّن لنا أنّ المقريزي هو مؤرخ مصر بحقّ.

ولكنّه لم يقتصر على التاريخ لبلاده بالسنوات والماجريات كما فعل في الاتّعاظ والسلوك، بل ألّف كتابين في التّراجم ـــ وعلم التّراجم يعدّ من علوم التّاريخ، فلذلك يسمّى قاموس السخاري تاريخ البوخاري ووفيات ابن خلّكان تاريخ ابن خلّكان. ـــ الأوّل منهما هو كتاب «المقفّى الكبير»(5) الذي يعنينا الآن. وخاصيّته أنّه يترجم للأعلام الذين نشؤوا بمصر أو نزلوا بها مارّين أو مستوطنين، فهو قاموس أعلام مصريّين بالنشأة والولادة، أو بالتّحصيل والوفادة. والقاموس الثّاني : ـــ وعنوانه : «درر العقود الفريدة بتراجم الأعيان المفيدة» ـــ خصصه لتراجم الأعلام الذين عاصرهم أي الذين عاشوا مثله بين القرن الثّامن والقرن التاسع.

وقد رأينا أن نقتطف من كتاب المقفّى ـــ وقد حقّقناه من نسخته الفريدة الموزّعة بين مكتبات إستانبول وباريس وليدن، وهو الآن بصدد الطبع ـــ هذه التراجم الأندلسية التي انتقيناها من بين نحو مائتي ترجمة لأعلام أندلسيّين أو من أصل أندلسي طرؤوا على مصر أو استوطنوها(6). وهمّنا في أوّل الأمر أن نقتصر على الأشخاص الذين لم يذكروا في كتب التراجم السابقة، من كتب أندلسية كتاريخ علماء الأندلس لابن الفرضي وصلة ابن بشكوال، وجذوة المقتبس للحميدي وغيرها، أو قواميس مشرقيّة كوفيات ابن خلّكان والوافي للصفدي والفوات لابن شاكر. ولكن تبيّن لنا أنّ تراجم هؤلاء الأعلام المغمورين المنسيّين غير ذات غناء نظرا إلى نزرة المعلومات بشأنهم، فاكتفينا منهم بنموذج أو اثنين، وعرضنا لأعيان معروفين مذكورين عند سابقي المقريزي ولاحقيه حتى يتبيّن الباحث طريقة المقريزي في النّقل والتّصنيف ويقف على الاختلاف في المادّة والتّقديم إن وجد. ولهذا الغرض ذيّلنا كل ترجمة بالمظّان الأخرى التي ذكرت فيها. ونبّهنا في الهوامش إلى الزيادة أو النقصان. (341أ)

---

(5) نشرنا قسما من المقفّى جمعنا فيه تراجم من الفترة العبيديّة الإفريقية خاصّة ـــ دار الغرب الإسلامي 1987 .

(6) الكتاب يعدّ أكثر من 3500 ترجمة .

وحرصنا على أن تكون التراجم المعروضة هنا منتقاة من الأقسام الثلاثة التي ذكرناها(7)، ومتعلّقة بأعلام مختلفي العصر والمنزع، فمن الأمير إلى المحدّث، ومن الفقير الزاهد إلى الأديب الشاعر، على أنّ في الكتاب من تراجم القرّاء المفسّرين، والرّحالية والنّحاة، والكتّاب والقضاة، ما يربو على المائتين كما قلنا. وإنّما انتقينا واخترنا، وكلّ اختيار بالاعتباط موسوم، وحسبنا الله ونعم الوكيل.

1133 ـــ أبو الخطّار الكلبي
أمير الأندلس (... ـــ 129 هـ)

حسام بن ضرار بن سلامان بن خثيم بن ربيعة بن حصن بن ضمضم بن عدّي بن جناب بن هبل بن عبد الله بن كنانة / بن بكر بن عوف بن زيد اللات بن رفيدة بن ثور بن كلب بن وبرة بن تغلب بن حلوان بن عمران بن الحاف بن قضاعة ، أبو الخطّار ، الكلبي ، أمير الأندلس.

(34أ) قدم مصر ودخل إفريقية : فلمّا مات بلج بن بشر(2) وقام من بعده بالأندلس ثعلبة بن سلامة (العامليّ) وثارت البربر بناحية ماردة ، قال أبو الخطاب يعرّض بيوم مرج راهط وما كان فيه بلاء كلب مع مروان بن الحكم(3) ، وقيام القيسيّة مع الضحّاك بن قيس الفهري على مروان (طويل) :

---

(7) وهي خمسة في الحقيقة : جزء ضخم بإستانبول ويشمل حروف الهمزة إلى الخاء ، وجزء بباريس فيه بعض العبادلة ، وثلاثة أجزاء بليدن تقتصر على المحمّدين.وهذه المخطوطات ـــ ما عدا مخطوط تركيا ـــ مسوّدات بخطّ المقريزي نفسه . لذلك يكثر فيها الخطأ والسّهو والبياض.

---

(1) نفح الطيب 226/1 ـــ ابن عذاري 33/2 ـــ الأعلام 187/2.

(2) بلج بن بشر القشيري (ت 124) له ترجمة في المقفّى رقم 965.

(3) أبو الخطّار وقومه كلب يمنيّون ، وهذا التقل بمهّد لتعصّبه لليمنيّة على القيسية ، ووقعة مرج راهط دارت بالشّام سنة 64 بين جند الأمويّين وقد بايعوا مروان بن الحكم والضحّاك بن قيس الفهريّ القرشيّ وقد بايع عبد الله بن الزبير وتبعه أهل دمشق . انظر ترجمة الضحّاك في الأعلام 309/3 وترجمة عبد الله بن الزبير في المقفّى (باريس رقم 106).

أفـادت بنـو مروان قيسا دماءنـــا وفي الله إن لم يعدلـوا حكـم عدل
كأنكـم لم تشهـدوا مرج راهـط ولم تعلمـوا من كان ثمّ له الـفضل
وقينـاكم حرّ القنـا بنحورنـا وليس لكم خيل تعدّ ولا رحـل

فلمّا بلغ هشام بن عبد الملك ذلك كتب إلى حنظلة بن صفوان الكلبيّ(4)، وقد استعمله على إفريقيّة ، أن يولّي أبا الخطار الأندلس ، فولاه وبعثه إليها، فقدم في رجب سنة خمس وعشرين (ومائة) يوم جمعة.

فدانت له ، وفرّق جمع بلج بن بشر وعبد الرحمان بن حبيب(5) ، وأخرج ثعلبة بن سلامة(6) في سفينة إلى إفريقية، ثم أخرج بعده عبد الرّحمان بن حبيب وأخرج مع ثعلبة أهل الشام فنزلوا القيروان مع حنظلة.

وأظهر أبو الخطّار عدلا في الحكم وقصدا في السيرة ، إلى أن مالت به العصبيّة في يمنيّته(7). فأفسد أمره بسرعة وهاجت الفتنة، وذلك أن رجلًا من كنانة خاصم رجلا من غسّان فاستعان الكناني بالصّميل بن حاتم بن شمر بن ذي الجوشن (كبير القيسيّة ، وكان من طوالع بلج)(7) . فكلّم فيه أبا الخطّار فأغلظ له فردّ عليه الصميل ، فأقيم وضرب قفاه فمالت عمامته(8). وخرج فقيل له : نرى عمامتك مالت . فقال : إن كان لي قوم فسيقيمونها.

ثمّ مضى فجمع له كما ذكر في ترجمته(9) ، وأتى شدونة فاستخلف أبو الخطار على قرطبة ، وخرج إليهم فاقتتلوا في رجب سنة سبع وعشرين ومائة قتالا شديدا فانهزم أبو الخطار وأسّر ، بعدما قتل أصحابه شرّ قتل . وسجنه الصّميل وثوابة بن سلامة الجذامي بقرطبة ، وملكها ثوابة. (341ب)

فسار عبد الرحمان بن حسّان الكلبي وأخرج أبا الخطار من السجن(10) واستجاش اليمانية

---

(4) حنظلة بن صفوان (ت 127) له ترجمة في المقفّى 1315.

(5) بلج مات. أمّا عبد الرحمان بن حبيب حفيد عقبة بن نافع فقد غامر بالأندلس فلم يفلح فتملّك إفريقية قسرا سنة 126 — الأعلام 73/4.

(6) ثعلبة بن سلامة كان والي الأندلس عند قدوم أبي الخطّار سنة 124 ، وكان هشام بن عبد الملك رتّب الولاية على هذا النّحو : كلثوم بن عياض فبلج بن بشر ابن أخيه فثعلبة هذا — ابن عذاري 32/2.

(7) الزيادة من نفح الطيب 227/1 لتوضيح العصبيّة بين الغسّاني (يمنيّة) والكناني (قيسيّة).

(8) في النّفح ، لا ذكر للضرب وإنّما قال : فأقيم من مجلسه وتقنّع.

(9) ترجمة الصميل مفقودة.

(10) في البيان المغرب 35/2 أنّ أبا الخطّار أفلت من سجنه ، لا غير . ولكنّه يزيد بعد حين : «أخرجه عبد الرحمان بن نعيم الكلبيّ وهرب به إلى لبلة .

فاجتمع له خلق كثير وأقبل بهم إلى قرطبة وقاتل توابة والصّميل ومعهما المضريّة واليمانيّة. فلمّا اشتدّت الحرب نادى رجل: يا معشر اليمانيّة ما لكم تتعرّضون للحرب على أبي الخطّار، وقد جعلنا الأمير منكم؟ — يعني توابة فإنّه كان من اليمن — ولو أنّ الأمير منّا لقد كنتم تعذرون في قتالكم لنا. وما نقول هذا إلّا تحرّجا من الدماء ورغبة في عافية العامّة!

فقال النّاس: صدق والله! الأمير منّا، فما بالنا نقاتل قومنا؟ وتركوا القتال وافترقوا. وفرّ أبو الخطار إلى باجة ورجع توابة إلى قرطبة، فسمّي ذلك العسكر عسكر العافية(11).

فلمّا مات توابة في سنة تسع وعشرين (ومائة) وأقام الصميل بعده يوسف بن عبد الرحمان الفهري قال أبو الخطّار: إنما أراد الصميل أن يصيّر الأمر إلى مضر. وسعى في النّاس حتى ثارت الفتنة بين اليمن ومضر، واجتمعت اليمنيّة إليه والمضرية إلى الصميل. وتزاحفوا واقتتلوا أياما كثيرة قتالا لم يكن بالأندلس أعظم منه. ثم انجلت الحرب عن هزيمة اليمنيّة. فمضى أبو الخطار منهزما واستتر في رحى (بشقندة) كانت للصميل، فدلّ عليه فأخذه الصميل وقتله.

وكان شجاعا ذا رأي وكرم، وهو الذي قسم كور الأندلس على أجناد الشام لمّا كثروا عنده ولم تحملهم قرطبة ففرقّهم في البلاد، فأنزل أهل دمشق البيرة لشبهها بها وسمّاها دمشق، وأنزل أهل حمص إشبيلية وسمّاها حمص.

وأنزل أهل قنسرين بجيّان وسمّاها قنسرين، وأنزل أهل الأردن بريّة وسماها الأردن، وأنزل أهل فلسطين بشذونة / وسمّاها فلسطين، وأنزل أهل مصر بتدمير وسمّاها مصر لشبهها بها، فجرت أسماء هذه الكور على ذلك مدة. (34ب)

وكان أبو الخطّار مع فروسيّته وكرمه شاعرا محسنا، فمن شعره قوله:

[بسيط]

إنّ ابن بكر كفاني كلّ معضلة ... وحطّ عن غاربي ما كان يؤذيني
إذا اتخذت صديقا أوهمت به ... فاعمد لذي حسب ترضاه أو دين
ما قدّر الله في مالي وفي ولدي ... لا بدّ يدركني، لو كنت في الصّين

(11) في البيان 34/2 تبرير آخر لهذا الاسم: هو جيش أبي الخطّار وقد أطلق سراح المسلمين من البربر وغيرهم الذين نادى ثعلبة بن سلامة ببيعهم في سوق قرطبة بعد انتصاره على البربر الثائرين.

68 ـــ عبد الرّحمان الدّاخل (113 ـــ 171)[1]

(53أ) عبد الرحمان بن معاوية بن هشام بن عبد الملك بن مروان بن الحكم بن أبي العاص بن أميّة بن عبد شمس بن عبد مناف ، أبو المطرّف[2]، (الأمير) الأمويّ الداخل إلى الأندلس. يقال له صقر قريش .

كان أبوه معاوية وليّ عهد أبيه هشام بن عبد الملك ، وقاد إلى الروم خمس عشرة صائفة ، ومات في حياة أبيه سنة ثماني عشرة ـــ وقيل اثنتين وعشرين ـــ ومائة ، وعمره إحدى وعشرون سنة. وترك من الأولاد عبد الرحمان ويحيى شقيقه ، وأبان ، وعبيد الله ، وهشاما ، والمنذر ، وعبدة، وأم الأصبغ.

وولد عبد الرحمان سنة ثلاث عشرة ومائة بدير حنيناء[3] من عمل دمشق ـــ وقيل بالعلياء من عمل تدمر ـــ وأمّه أمّ ولد اسمها راح بربرية.

فدخل يوما على جدّه هشام بن عبد الملك ، وعنده أخوه مسلمة بن عبد الملك ، وكان حينئذ عبد الرحمان صبيًا . فأمر هشام أن ينحّى عنه ، فقال له مسلمة : دعه يا أمير المؤمنين، وضمّه إليه، ثمّ قال : يا أمير المؤمنين هذا صاحب بني أميّة ، ووزرهم عند زوال دولتهم ، فاستوص به خيرا ! (قال عبد الرحمان) : فلم أزل أعرف من جدّي مزيّة بعد ذلك.

ومازال عبد الرحمان بالشّام إلى أن ظهرت الدولة العبّاسية ، وقتل من قتل من بني أميّة ،

---

(1) في المخطوط ميّزت الترجمة بعنوان أحمر : خليفة الأندلس الأمويّ.وانظر نفح الطيب 76/31 ـــ البيان المغرب 40/2 ـــ دائرة المعارف الإسلامية 84/1 .

(2) كنيته أيضا : أبو سليمان ، وأبو زيد (نهاية الأرب 334/23 ـــ الكامل 83/5).

(3) من أعمال دمشق (ياقوت) ـــ وفي البيان المغرب 47/2 : دير حسينة .

وفرّ من نجا منهم ، وكان عبد الرحمان بذات الزيتون(4) ففرّ منها إلى فلسطين فقدمها آخر سنة ستّ وثلاثين . وقيل إنّه عبر الفرات يشقّها عوما بذراعيه ، ثمّ قطع الفلاة بمفرده . وأقام هو ومولاه بدر يتجسّس الأخبار . فحكي عنه أنّه قال : لمّا أعطينا الأمان ، ثمّ نكث بنا بنهر أبي فطرس(5) وأبيحت دماؤنا ، أتاني الخبر — وكنت منتبذا عن النّاس-فرجعت إلى منزلي آيسا، ونظرت فيما يصلحني وأهلي ، وخرجت خائفا حتى صرت إلى قرية على الفرات ذات شجر وغياض . فبينا أنا ذات يوم بها ، وولدي سليمان يلعب بين يديّ — وهو يومئذ ابن أربع سنين — فخرج عنّي ثمّ دخل من باب البيت باكيا فزعا فتعلّق بي . وجعلت أدفعه وهو يتعلّق بي . فخرجت لأنظر ، وإذا بالخوف قد نزل بالقرية ، وإذا بالرّايات السّود منحطّة عليها ، وأخ لي حدث السنّ يقول لي : النجاة ! فهذه رايات المسوّدة.

فأخذت دنانير معي ونجوت بنفسي وأخي ، وأعلمت أخواتي بمتوجّهي وأمرتهنّ أن يلحقنني مولاي بدرا . وأحاطت الخيل بالقرية فلم يجدوا لي أثرا . فأتيت رجلا من معارفي وأمرته فاشترى لي دواب وما يصلحني . فدلّ عليّ عبدٌ له العاملَ فأقبل في خيله يطلبني ، فخرجنا على أرجلنا هرابا والخيل تبصرنا فدخلنا في بساتين على الفرات فسبقنا الخيل إلى الفرات فسبحنا . امّا أنا فنجوت، والخيل ينادوننا بالأمان ولا أرجع. وأما أخي فإنّه عجز عن السباحة /في نصف (53ب) الفرات فرجع إليهم بالأمان فأخذوه فقتلوه وأنا أنظر إليه، وهو ابن ثلاث عشرة سنة، فاحتملت فيه ثكلا آخر. ومضيت لوجهي فتواريت في غيضة أشبة حتى انقطع الطلب عنّي وخرجت فقصدت المغرب.

وقدم مصر ثمّ صار منها إلى أرض برقة فأقام بها خمس سنين . ثمّ رحل من برقة يريد الأندلس .

ثمّ إنّ أخته أمّ الأصبغ بعثت إليه مولاه أبا الغصن بدرا ، ومعه نفقة له وجوهر . فبلغ عبد الرحمان إفريقيّة ، وعليها عبد الرحمان بن حبيب بن أبي عبيدة الفهري متولّي إفريقية من قبل مروان. فظنّ عبد الرحمان أنّه يرعاه ويحسن مجاورته. فلمّا علم ابن حبيب بقتل مروان كتب إلى أبي العبّاس السّفاح بالسّمع والطّاعة، وأراد قتل عبد الرحمان بن معاوية تقرّبا إلى بني العبّاس. فهرب منه إلى مكناسة من قبائل البربر فلقي عندهم شدّة . ثمّ هرب من عندهم فأتى نفزاوة وهم أخواله — لأنّ أمّه كانت بربريّة منهم سبيت في غزاة إفريقية — ومعه مولاه بدر . فأحسنوا

(4) الزيتونة عند ياقوت : موضع ببادية الشّام كان ينزله هشام بن عبد الملك قبل أن يعمّر الرصافة.

(5) نهر أبي فرطس : قرب الرملة ، وبه أوقع عبد الله بن علي بن عبد الله بن العبّاس بالأمويّين فقتلهم سنة 132 (ياقوت . وانظر الكامل 362/4).

إليه . فاطمأنّ فيهم وأخذ في التّدبير ومكاتبة أهل الأندلس من موالي بني أميّة يعلمهم بقدومه ويدعوهم إلى نفسه . ووجّه مولاه بدرا إليهم.

وكان أمير الأندلس إذ ذاك أبو زيد يوسف بن عبد الرحمان بن أبي عبيدة نافع الفهري . فأخذ بدر يتجسّس عن الخبر، فرأى القوم وبأسهم، وكانوا يمانيّة ومضريّة يقتتلون على العصبيّة. فقال للمضريّة : لو وجدتم رجلا من أهل بيت الخلافة، أكنتم تبايعونه وتقومون به؟

فقالوا : وكيف لنا بذلك ؟

فقال بدر : هذا عبد الرحمان بن معاوية بن هشام بن عبد الملك. ودعاهم إليه فأجابوه . ووجّهوا إليه مركبا فيه تمّام بن علقمة وجماعة . فوصلوا إليه وأبلغوه طاعتهم له ، وأخذوه إلى الأندلس ـ فأرسى بالمنكّب (6) في شهر ربيع الأوّل سنة ثمان وثلاثين ومائة . فأتاه جمع من رؤسائهم من أهل إشبيلية . وكانت نفوس اليمن حنقة على الصّميل بن حاتم الكلابيّ ويوسف الفهريّ ، فأتوه أيضا وبايعوه .

فسار وجمعه يكثر حتى نزل إشبيليّة. ثمّ نهد إلى قرطبة ، وكان يوسف غائبا بنواحي طليطلة . فأتاه الخبر وهو عائد إلى قرطبة ، وكان قد بلغه خبر عبد الرحمان فلم يعبأ به ولم فاطمأن أصحاب يوسف، ثقة منهم بأنّ الصّلح قد انبرم. وأقبل يوسف يهيّئ الطّعام ليأكله النّاس على سماطه يوم الأضحى، وعبد الرحمان يرتّب خيله ورجله. وعبر النّهر ليلا في أصحابه، فنشب القتال ليلة الأضحى وصبر الفريقان إلى أن ارتفع النّهار، وقد ركب عبد الرحمان بغلا يرى النّاس أنّه يثبت ولا يفرّ. فسكنت قلوب أصحابه واشتدّ قتالهم فانهزم
(54أ) يوسف، وبقي الصميل فقاتل في عصبة من عشيرته ثمّ انهزموا /. فمضى يوسف إلى ماردة. وأتى عبد الرحمان قرطبة فدخلها من يومه يوم الجمعة عاشر ذي الحجّة يوم النّحر سنة ثمان — وقيل تسع — وثلاثين ومائة ، والنّاس في المصلّى يصلّون العيد . وأخرج حشم يوسف وأهله من القصر ودخله بعد ذلك.

وشبّهت واقعة عبد الرحمان بيوم مرج راهط (7) ، فإنّها كانت يوم عيد النّحر وكانت بين

(6) في المخطوط : بالمركب . وكذلك في نهاية الأرب 326/23 . وفي الكامل 362/4 والبيان 44/2 والنفح 74/3 : بالمنكّب بساحل المنكب . وفي معجم البلدان : المنكّب : من أعمال إلبيرة ، على أربعين ميلا من غرناطة . وفي تاريخ إسبانيا الإسلامية ، 101/1 و844/3 : المنيكر Al Muñecar بين مالقة والمريّة.

(7) وقعة «مرج راهط» بين الضحّاك بن قيس الفهريّ ومروان بن الحكم سنة 65 هـ (انظر الكامل 328/5 تحت سنة 64) .

أمويّ وفهريّ ، وكان على مقدّمة مروان حسّان بن بجدل الكلبيّ . وكذلك كانت هذه يوم الأضحى وهي بين أمويّ وفهريّ ، وكان على مقدّمة عبد الرحمان حسّان بن مالك الكلبيّ . وكانت سنّ عبد الرحمان يومئذ تسعا وعشرين سنة .

ثمّ سار (عبد الرحمان) في طلب يوسف. فلمّا أحسّ به يوسف خالفه إلى قرطبة وأخذها وملك قصرها واحتوى على جميع أهله وماله ، وأسّر أبا عثمان جعدة صاحب الأرض ، وهو يخلف عبد الرحمان على قرطبة ، ولحق بمدينة إلبيرة وكان الصّميل بمدينة شوذر (8) .فلمّا بلغ عبد الرحمان الخبر رجع إلى قرطبة طمعا في لحاق يوسف . فلمّا لم يجده سار إلى إلبيرة ، وقد قدم الصّميل إليها واجتمع بيوسف وصارا في جمع كثير . وآل الأمر إلى الصلح على أن ينزل يوسف بأمان هو ومن معه وأن يسكن مع عبد الرحمان بقرطبة ، ويرهنه يوسف ابنيه أبا الأسود محمد وعبد الرحمان .

فسار يوسف مع عبد الرحمان ونزل معه بقرطبة . فلمّا استقرّ أمر عبد الرحمان بنى القصر بقرطبة ، وبنى المسجد الجامع ، وأنفق فيه ثمانين ألف دينار ، وبنى مساجد الجماعات ، وأتاه جماعة من أهل بيته .

وكان يدعو لأبي جعفر المنصور مدّة عشرة أشهر ثمّ قطع اسمه من الخطبة .

فلمّا كانت سنة أربعين — وقيل إحدى وأربعين — نكث يوسف الفهريّ عهد عبد الرحمان ، وصار إلى ماردة فاجتمع عليه عشرون ألفا ، وقصد محاربة عبد الرحمان . فسار إليه من قرطبة . فمضى يوسف إلى إشبيلية ، وعليها عبد الملك بن عمر بن مروان ، فحاربه وهزمه(9) وقتل كثيرا من أصحابه، وبقي يوسف متردّدًا في البلاد حتّى قتله بعض أصحابه في شهر رجب سنة اثنتين وأربعين بنواحي طليطلة وحمل رأسه إلى عبد الرحمان. فنصبه بقرطبة، وقتل ابنه أبا زيد عبد الرحمان بن يوسف الذي كان رهينة عنده ونصب رأسه مع رأس أبيه. وبقي أبو الأسود بن يوسف عنده رهينة. وقبض على الصّميل وسجنه حتى مات في سجنه.

ثم خرج العلاء بن مغيث (اليحصبيّ) من إفريقية في سنة ستّ وأربعين إلى باجة، ولبس السّواد ودعا لبني العبّاس . فسار إليه عبد الرحمان ولقيه بنواحي إشبيلية وحاربه أيّاما حتى هزمه وقتل سبعة آلاف من أصحابه في المعركة ، ثمّ قتل العلاء . وأمر بعض التجّار بحمل رؤوس جماعة من مشاهيرهم إلى القيروان وإلقائها في السوق سرّا ، ففعل ذلك . ثمّ حمل منها

---

(8) شوذر : بين غرناطة وجيّان (ياقوت ، والكامل 363/4 . ولم يذكرها النّويريّ) .

(9) المهزوم هو يوسف الفهريّ . الكامل 864/4 .

إلى مكّة عدّة فوصلت ، وقد حجّ أبو جعفر المنصور ، وكان مع الرؤوس لواء أسود وكتاب
(54ب) كتبه المنصور / للعلاء فأنكى بذلك المنصور .

وخرج أيضا سعيد اليحصبيّ المعروف بالمطري بمدينة لبلة غضبا للعلاء ، فاجتمعت إليه اليمنيّة ، وقصد إشبيلية وتغلّب عليها فكثر جمعه فبادره عبد الرحمان ، ومازال يحاصره حتى قتل وقتل كثير ممّن كان معه ، وعاد عبد الرحمان إلى قرطبة .

فخرج عليه عبد الله بن خراشة الأسديّ بكورة جيّان ، وأغار على قرطبة في جمع كثير. فندب لقتاله جيشا فتفرّق جمعه ، وطلب الأمان فأمّنه.

ثمّ خرج في سنة إحدى وخمسين بشرق الأندلس رجل من بربر مكناسة يقال له شقنا بن عبد الواحد ، وادعى أنّه من ولد عليّ بن أبي طالب ، وتسمّى بعبد الله بن محمد ورفع نسبه إلى الحسين بن عليّ . فاجتمع عليه خلق كثير من البربر وعظم أمره . فخرج إليه عبد الرحمان ، وكانت له معه أخبار وحروب إلى أن كانت سنة ستّ وخمسين ، فخرج إليه لمحاربته فخرج أهل إشبيلية عن طاعته ، فرجع وقد هاله ما سمع من اجتماعهم وكثرتهم . وقدّم ابن عمّه عبد الملك بن عمر بن مروان بن الحكم فقاتل اليمانيّة وأهل إشبيلية ، فلم تقم بعدها لليمانيّة قائمة . وعاد عبد الرحمان الى قرطبة فقتل في سنة سبع وخمسين خلقا كثيرا ممّن كان من الخارجين عليه ، ومال من حينئذ إلى اقتناء العبيد لما بلي به من غشّ العرب .

وثار عليه في سنة ستّين — وقيل إحدى وستّين — عبد الرحمان بن حبيب الفهريّ المعروف بالصقلّي ، وعبر من إفريقيّة إلى الأندلس محاربا لهم ليدخلوا في طاعة الدولة العبّاسيّة ، فلم يزل عبد الرحمان يدبّر عليه حتّى اغتاله رجل من البربر فقتله وحمل رأسه إليه فأعطاه ألف دينار ، وذلك سنة اثنتين وستّين.

ثمّ ثار أبو الأسود محمد بن يوسف بن عبد الرحمان الفهريّ بالأندلس في سنة ثمان وستّين بعد ما فرّ من السّجن بقرطبة إلى طليطلة ، واجتمع عليه خلق كثير ، وسار لحرب عبد الرحمان فلقيه واشتدّ القتال . ثمّ انهزم وقتل من أصحابه أربعة آلاف ، وغرق في النهر كثير . ثمّ بقي يحارب عبد الرحمان إلى أن هلك سنة سبعين. فقام من بعده أخوه قاسم وجمع فقاتله عبد الرحمان حتى قتله بعد أن ظفر به.

ولم يزل عبد الرحمان مظفّرا إلى أن توفّي يوم الثلاثاء لستّ بقين من شهر ربيع الآخر سنة إحدى وسبعين ومائة (10) ، وهو ابن سبع وخمسين سنة وأربعة أشهر ، بقرطبة ، وصلّى عليه

(10) (وقيل في غرّة جمادى الأولى سنة 172 — وهو الصحيح —). النويري 350/23 . وكذلك الكامل 83/5 .

ابنه عبد الله وأخذ البيعة لأخيه هشام ، وكان غائبا وقيل : مات وسنّه (...) وستّون سنة . وكانت إمارته ثلاثا وثلاثين سنة وأربعة أشهر وأربعة عشر يوما ، بعدما قطع القفر ، وركب البحر ، ودخل بلدا أعجميًا وهو وحده فغلب عامله ، ومصّر الأمصار وجنّد الأجناد ودوّن الدواوين وأقام ملكا بحسن تدبيره وشدّة شكيمته . فولي بعده ابنه هشام بن عبد الرحمان.

(55أ) وكان أصهب خفيف العارضين طويل القامة نحيف الجسم / سناطا (11) أعور ، له ظفيرتان وبوجهه خال . وكان أخشم لا يشمّ شيئا (12).

وكان شديد البأس سريع الغضب سريع النهضة في طلب الخارجين عليه ، لا يخلد إلى راحة شديد الحذر.

وكان نقش خاتمه : بالله يثق عبد الرحمان وبه يعتصم (13). وكان فصيحا لسنا شاعرا حليما عالما حازما ورعا سخيًا جوادا ، يكثر لبس البياض.

وكان يقاس بأبي جعفر المنصور في حزمه وشدّته وضبط المملكة . ووافقه في أشياء : منها أن كلّا منهما أمّه بربريّة . وكان الناس يقولون : ملك الأرض ابنا بربريّة ، يعنون عبد الرحمان والمنصور ، وذلك أنّ أمّ المنصور سلامة البربريّة ، وأمّ عبد الرحمان راح البربريّة .

ومنها أنّ المنصور قتل ابن أخيه السفّاح ، وقتل عبد الرحمان ابن أخيه المغيرة بن الوليد بن معاوية.

وهو الذي بنى الرصافة بقرطبة تشبّها برصافة جدّه هشام بن عبد الملك بدمشق.

وكان عبد الرحمان لمّا سار يريد قرطبة في ابتداء أمره قيل له : «كيف تسير بلا لواء ؟» فأتي بقناة وأرادوا إمالتها ليعقد عليها ، فأبى أن يميلها كراهة الطّيرة وعمد إلى شجرتين بين زيتون متجاورتين فركز القناة بينهما ثمّ أطلع أبا عثمان فعقد اللّواء على القناة وسار به فلم يزل هذا اللّواء على تلك القناة عند خلفاء بني أميّة بالأندلس يتباركون به . وإذا أرادوا عقد لواء عقدوه على هذه القناة ، إلى أن كانت آخر أيّام عبد الرحمان بن الحكم بن هشام ، فأراد الوزراء عقد لواء فأحضروا القناة فإذا عليها عقدة خلقة فلم يدروا ما هي فأنفوا منها وألقوها عن القناة . فبلغ ذلك شيخ الوزراء الوزير جهور بن يوسف فشقّ عليه وأنكر فعلهم وقال : إنّما تركت للتبرّك بها ، وتطلّبها فلم توجد . ومن حينئذ دخل الوهن في مملكة بني أميّة حتّى زالت وانقرضت .

(11) سناط بالضمّ والكسر وسنوط : لا لحية له . وسنّط الرجل على وزن كرم وفرح .

(12) هذه الأوصاف الجسمانيّة لا توجد في الكامل ولا في نهاية الأرب ، ولكنّ المقري ذكرها : نفح 85/3 .

(13) في البيان ، 84/2 : عبد الرحمان بقضاء الله راض .

والأمير عبد الرحمان أوّل من رتّب الحجابة بالأندلس . وكان حاجبه تمّام بن علقمة . ولم يكن له وزير وإنّما كان له أهل مشورة.

وكان على قضائه يحيى بن يزيد التّجيبي ثمّ معاوية بن صالح الحضرميّ وعمر بن شراحيل ، وعبد الرحمان بن طريف اليحصبيّ.

وقصده رجل فمثل بين يديه يستجدية وقال : يا ابن الخلائف الراشدين والسادات الأكرمين ، إليك فررت وبك عذت من زمن ظلوم ودهر غشوم قلّل المال وشعّث الحال وصيّر إلى نداك المآل. فأنت وليّ الحمد وربيّ المجد المرجوّ للوفد.

فقال له مسرعا : قد سمعنا مقالتك وقضينا حاجتك وأمرنا بعونك على دهرك ، على كرهنا لسوء مقالك . فلا تعودنّ ـــ ولا سواك ـــ لمثله من إراقة ماء / وجهك بتصريح المسألة والإلحاف في الطلبة . وإذا ألمّ بك خطب أو حزبك أمر فارفع إلينا في رقعة كيما تستر عليك خللك وتكفّ شماتة العدوّ عنك بعد رفعها إلى مالكنا ومالكك عزّ وجهه بإخلاص الدعاء وحسن النيّة. (55ب)

وأمر له بجائزة حسنة . فخرج الناس يعجبون من حسن منطقه . وكان معاوية بن صالح يتناوب خطّة القضاء للأمير عبد الرحمان هو وعبد الرحمان بن طريف على قرطبة ، فأبطأت على معاوية في بعض السّنين فقلق وكتب إلى الأمير يستعيدها ويذكّره وجوبها ، فلهي عنه ، وأمضي ابن طريف على حاله . فأعاد معاوية الكتاب إليه ، فعاتبه الأمير عبد الرحمان وقال : مثلك يستحثّ في عمل طالما لاذ الصالحون منه وفرّوا عنه.

فكان من عذره : فإن كنت سألتك الولاية فقد سألها من كان ظله في الأرض خيرا منّي ، وذاك يوسف النبيّ ﷺ في قول الله تعالى حكاية عنه : « اجعلني على خزائن الأرض إنّي حفيظ عليم » (55 يوسف 12).

وكان ابن طريف عادلا صالحا ورعا ، إذا شغل عن القضاء يوما لم يأخذ لذلك اليوم أجرا .

ومن شعر الأمير عبد الرحمان ، وقد رأى نخلة بالأندلس في الرصافة التي بناها فقال [طويل] :

تبدّت لنا وسط الرصافة نخلة ... تناءت بأرض الغرب عن بلد النّخل
فقلت : شبيهي في التغرّب والنوى ... وطول اكتئابي عن بنيّ وعن أهلي
نشأت بأرض أنت فيها غريبة ... فمثلك في الإقصاء والمنتأى مثلي
سقتك غوادي المزن من صوبها الذي ... يسحّ ويستمري السماكين بالوبل

ويذكر أنه نزل وهو متوجّه في مبدإ أمره بقوم يقال لهم بنو ماسين فأقام عندهم وقال للّذي كان عنده : (إن سمعت بأوّل وال ولي الأندلس فارحل إليه). فلمّا تمّ أمره أتاه الرجل فأقام ببابه مدّة لا يصل إليه حتى ركب عبد الرحمان ذات يوم ، فعرض له من بعد ، فعرفه ووكّل به من أحضره عنده . وسأله عن أهله وعياله وأمره بطلب ما يريد . فقال : تهب لي غلاما وجارية يرعيان علينا.

فقال : نعطيك عشرة من الغلمان وعشرا من الجواري !

ثمّ أنزله وأكرمه وبعث في إحضار أهله فلم يشعر البربري إلّا بأهله وولده وجميع حشمه عنده ، فوسّع عليهم عبد الرحمان وغمرهم بفضله .

(56أ) وكان أبو جعفر المنصور يثني على عبد الرحمان ويقول : ذاك صقر قريش / دخل المغرب ، وقد قتل قومه ، فلم يزل يضرب العدنانيّة بالقحطانيّة ، ويكبس القحطانية بالعدنانية حتى ملك .

وكان يدعو لأبي جعفر على المنابر حتى قدم عليه عبد الملك بن عمر بن مروان بن الحكم . فلمّا حضر معه الجمعة وسمع الدعاء لأبي جعفر ، أنكره . وقال : إنّ من الحلم لجهلا ! وأي هوادة بيننا وبين هؤلاء ؟ عدوا علينا فلم يرقبوا فينا إلّا ولا ذمّة واستحلّوا منّا كلّ حرمة وأخرجونا من أرض الله الواسعة فألجؤوا فلّنا إلى هذه القاصية الشاسعة، ثمّ ها نحن نسائرهم فيها ونمدّ لهم حيط باطلهم بالدعاء لهم ؟ أعطي الله عهدا : لئن لم تحوّل الدعوة لهم إلى البراءة منهم لأنقلبنّ على وجهي سائرا في هذه الأرض العريضة !

وقد كان ذلك من هوى عبد الرحمان ، إلّا أنّه آثر الأناة إلى أن استضاء برأي ابن عمّه ، فترك الخطبة لأبي جعفر وتفرّد بالدّعاء لنفسه ، وذلك بعد سنة من دخوله الأندلس.

ثم شرع في تعظيم قرطبة فجدّد مغانيها وشيّد مبانيها وحصّنها بالسّور ، وابتنى قصر الإمارة والمسجد الجامع ووسّع فناءه ، وأصلح مساجد الكور . ثمّ ابتنى مدينة الرّصافة منتزها له واتّخذ بها قصرا حسنا وجنانا واسعة نقل إليها غرائب الغراس وأكارم الشّجر من بلاد الشّام وغيرها من الأقطار . ورأى أوّل ما نزل هذه الرصافة نخلة فذّة فذكّرته باغترابها غربته فقال : تبدّت ... الأبيات.

وأشاع في سنة ثلاث وستّين ومائة الرّحيل إلى الشام لانتزاعها من بني العبّاس ، وذلك أنّ كتب جماعة ممّن بها من أهل بيته ومواليه وشيعته توالت عليه بضعف المسوّدة وفتور فورتهم وثقل دولتهم على النّاس . فعمل على أن يستخلف ابنه سليمان بالأندلس في طائفة ويذهب بعامّة من أطاعه ، وكمّل من ضروب المماليك أربعين ألفا ، فاخترم دون ذلك.

113 ــ أبو محمد الأصيليّ
الأندلسيّ (324-392)(1)

عبد اللّه بن إبراهيم (بن محمد) الأصيليّ ، أبو محمد.

أصله من كورة شذونة من بلاد الأندلس . وكان جدّه من مسالمة أهل الذمّة بها . وكان والده إبراهيم يلقّب « زقّ الإبرة » لشكاسة كانت في خلقه ، ورثها عبد اللّه عنه. ووالده إبراهيم هو الذي رحل به إلى أصيلة من بلاد العدوة وسكنها فنشأ بها عبد اللّه ، ثمّ رحل وطلب العلم بالآفاق ودخل الأمصار، فأوغل في بلاد المشرق فكان من جلّة العلماء ، ولقي الرجال ، وتفنّن في الرأي وحذّق في الحديث وأبصر عِلَلَه . وروى كتاب البخاري فأبرّت روايته على رواية من قبله (...)(2) وألّف كتبا كثيرة نفّاعة منها كتاب (الدليل على أمّهات المسائل في السنّة)(3).

وسمع الخليفة الحكم بخبره وهو بالمشرق ، وكان معتنيا بهذا الشأن فاستجلبه من العراق وأقبل نحو الأندلس . فلمّا وصل منها إلى المريّة مات الحكم فانعكس أمله وبقي حائرا ، وكان مقلاّ. (3ب)

ثمّ نهض إلى قرطبة حضرة السّلطان ونشر بها علمه فشهر ذكره . وشرق فقهاؤها بمكانه ، وبقي بها مدّة مضاعا حتّى همّ بالانصراف إلى المشرق.

فلمّا كانت أيّام المنصور محمد بن أبي عامر، وعرف مكانه في العلم وبعد أثره في طلبه وكنه قيامه به، وحفظه ونبله ويقظته ، رغب في اتّخاذه واصطناعه .وكان أوّل ما وصله به من أسباب

(1) ترجمته في معجم البلدان (أصيلة) ومدارك عياض 135/7 وهي ترجمة طويلة وقال فيها : مولده سنة 324 . وتاريخ ابن الفرضيّ 290/1 (رقم الترجمة : 760) وجذوة المقتبس وزاد في نسبه بعد جدّه محمد : ابن عبد الله بن جعفر الأمويّ . وتذكرة الذهبيّ 1024 (رقم الترجمة : 954) وأعلام الزركليّ 187/4 وشجرة النّور الزكيّة : 100 . وتنفرد ترجمة المقفّى مع ترجمة القاضي عياض بمعلومات : أنّ أصله من شذونة وإنّما انتقل إلى أصيلة بالمغرب ، وأن جدّه ذمّيّ ، ولعلّه كان يهوديّا أسلم فتسمّى بمحمّد ولقب والده « زقّ الإبرة » ، وأنّه لحقته نوائب ومحن .

(2) بياض في المخطوط بقدر أربعة أسطر . ولعلّ المقريزي ترك هذا الفراغ لتعميره بأسماء شيوخه وتلاميذه على عادته في تراجم العلماء . وهؤلاء الشيوخ مذكورون في بقيّة المصادر .

(3) في المصادري الأخرى : كتاب الدلائل (عياض) ، كتاب الدلائل في اختلاف العلماء (الذهبيّ) الدلائل على أمهات المسائل (ابن الفرضيّ . وزاد : هو في اختلاف مالك والشافعيّ وأبي حنيفة) . وزاد مخلوف : شرح به الموطّأ .

النّباهة أن أمر بإجراء الرزق عليه باسم المقابلة(4) فنعشه به . ثمّ أخرج أمر السلطان الأكبر بتقديمه إلى الشّوري .

ثمّ ولي قضاء سرقسطة.

وكان من حفّاظ رأي مالك بن أنس ، إلّا أنّه كان على مذهب العراقيّين من أصحابه في وضع الحجاج والتكلّم على الأصول وترك التقليد. وكان مع ذلك من أعلم الناس بالحديث ، وأنقدهم له ، وأبصرهم بعلله ورجاله . وكان يحضّ أصحابه على طلب الحديث واكتتابه ولا يرى أنّ من خلا من علمه فقيه على حال. وكانت وفاته سنة اثنتين وتسعين وثلاثمائة على إثر موت (المنصور) بن أبي عامر. فدفن بمقبرة الرصافة . وصلّى عليه القاضي أبو العبّاس بن ذكوان.

50 ـــ ابن شقّ الليل الطّليطلي

(380-455) (1)

محمد بن إبراهيم بن موسى بن عبد السّلام، أبو عبد الله ، الأنصاريّ الأندلسي، عرف بابن شقّ اللّيل . من أهل طليطلة .

سمع بمصر أبا الفتح(2) الحسن بن القاسم بن عمر بن محمد الصوفيّ ، وأبا القاسم يحيى ابن عليّ بن محمد الطحّان الحافظ ، وأبا محمد بن النحّاس ، وأبا القاسم بن ميسرة ، وأبا الحسن أحمد بن عبد العزيز بن بشر ، وعبد الغني بن سعيد.

وسمع بطليطلة من جماعة ، وحدّث عن جماعة كثيرة من المحدّثين . قال ابن بشكوال : وكان فقيها عالما ، وإماما متكلّما ، حافظا للفقه والحديث ، قائما بهما ، متقنا لهما ، إلّا أنّ المعرفة بالحديث وأسماء رجاله ، والبصر بمعانيه وعلله كانت أغلب عليه . وكان مليح الخطّ جيّد الضبط ، من أهل الرّواية والدّراية والمشاركة في العلوم . وكان أديبا شاعرا مجيدا لغويّا ديّنا فاضلا . كثير التّصانيف والكلام على علم الحديث ، حلو الكلام في تآليفه ، وله عناية بأصول الديانات وإظهار الكرامات .

---

(4) هكذا في المدارك 137/7 . ولا نفهم المقصود .

---

(1) الصلة : 511 (رقم 1184) ـــ الوافي 343/1 (227) ـــ نفح الطيب 263/2 .

(2) في النفح : أبو الفرج .

توفّي بطلبيرة(3) يوم الإربعاء منتصف شعبان سنة خمس وخمسين وأربعمائة (ومولده في حدود سنة ثمانين وثلاثمائة) .

35 ـــ أبو بكر ابن أسود الغسّاني

(... ـــ 536)(1)

محمد بن إبراهيم بن أحمد بن أسود ، أبو بكر (الغسّاني) ، المغربيّ من أهل المريّة .

قدم إلى مصر ولقي بها أبا بكر الطرطوشيّ (ت 520) وعاد إلى بلده وشُورِرَ (لمعرفته ومنصبه) . واستقضي بمرسية مدّة طويلة (لم تحمد سيرته فيها) ، ثمّ صرف وسكن مرّاكش .

قال ابن بشكوال : وتوفّي بمرّاكش في رجب سنة ستّ وثلاثين وخمسمائة .

وقال أبو جعفر بن الزبير(2) : وله كتاب تفسير القرآن ، وبيته بيت علم ودين .

(3) طلبيرة Talavera تقع على وادي تاجة غربيّ طليطلة ، أنظر الخريطة ص 192 من تاريخ إسبانيا الإسلاميّة لليفي بروفنسال وخريطة إحسان عبّاس في الجزء الثامن من طبعته لنفح الطّيب .

(1) الصلّة 553 (1286) ـــ نفح الطيب 261/2 . وفيه أنّه توفّي سنة 636 وهذا غير ممكن لأنّ أبا بكر الطرطوشي الذي لقيه توفّي سنة 520 .

(2) أحمد بن إبراهيم بن الزّبير الغرناطيّ (ت 708) صاحب صلة الصلة ـــ الأعلام 83/1 . وقد نشر ليفي بروفنسال القسم الأخير من صلة الصلة بالرباط سنة 1938 ولا توجد ترجمة ابن أسود فيه .

47 ـ ابن هانىء الحفيد

(... قبل 560)[1]

محمد بن إبراهيم بن مفضّل ، أبو عبد الله ، الأزديّ ، الأندلسيّ من ولد ابن هانىء الشّاعر .

قدم إلى القاهرة ، وتوفّي بها في آخر أيّام الصالح ابن رزّيك قبل سنة ستّين وخمسمائة .

ومن شعره في راقصة [كامل] :

لطيفة في الرقص تعطف قدّها ... كتعطّف اليزنيّة السمراء
تختصّ بالحركات منها سُرعة ... كتخصّص الأرواح بالأعضاء
خفّت ، فلو رقصت بأعلى لجّة ... ما بلّ أخمصها حباب الماء

وقال [كامل] :

يا مَن يُريد على الإساءة وُدّنا ... طرف الوداد عن المسيء غضيض
أنت الحبيبُ لنا بكونك محسنًا ... فإذا أسأت لنا فأنت بغيض

وقال فيه الرشيد بن الزبير[2] : هو من الطارئين على مصر في سنة أربع وعشرين وخمسمائة ، ومدح بها جماعة من الرؤساء وقوما من الفضلاء والأمراء ، ثمّ ترقّى إلى مدح الملوك وأثبت في جملة الشّعراء . وحمله ما شوهد من نفاق سوقه ونجاح طريقته أن انتسب إلى ابن هانىء الأندلسيّ . ولم يقم له شاهد على صدق النّسب إليه وصحّته إلا تسميته باسمه واكتناؤه بكنيته[3] . وله شعر يدلّ ما يظهر على أكثره من تباين النسج والسقط وركاكة اللفظ والغلط

---

(1) له ترجمة في جريدة العماد الإصفهاني (قسم شعراء مصر) 248/1 وفي بدائع البدائه لابن ظافر : 224 .

وقد حُضنّا في صحّة نسبه في رسالتنا عن محمد بن هانىء الأندلسي شاعر الفاطميّين بإفريقيّة (دار الغرب الإسلاميّ 1985) ص 859. ولا يشكّ المقريزيّ هنا ولا ابن ظافر ولا العماد في نسبته إلى شاعر المعزّ ، رغم ما سينقله المقريزيّ بعد قليل من كلام الرّشيد ابن الزبير .

(2) القاضي الرشيد الغسّاني أحمد بن عليّ بن الزّبير كاتب وشاعر مارس السياسة في عهد أواخر الفاطميّين، وهو معاصر للمترجم هنا ، والمعاصرة حجاب . أنظر ترجمة ابن الزبير في المقفّى رقم 522 وفي أعلام الزركلي 168/1 .

(3) فهو أبو القاسم إذن ، ويسمّيه العماد : ابن هانىء الحفيد ، وابن ظافر : ابن هانىء المحدث . هذا ولم يذكر ابن هانىء الكبير قطّ في شعره ابنا له ولا بنتا . على أنّ الرّشيد ابن الزبير لم ينكر طروءه على مصر ، فيبقى صاحبنا أندلسيًا .

على أنّه مجتلب منتحل ويشهد بأنّه مختلق مفتعل . وأنا أظنّ ، بل لا أشكّ ، أنّه دعيّ في الأدب كما أنّه دعيّ في النّسب ، وأورد ما عزاه إلى نفسه منسوبا إلى قائله إن عرفته . وإن لم أعرف قائله أقررته فيه على دعواه ووقفته إلى أن يتضح ما أضمره ، وينشكف ما ستره ، بعد أن أبرأ إلى قارئه من عهدة الرواية فيه .

وأنشد (ابن الزبير) له أبياتا ، ثمّ قال : هذا من الجيّد الذي تدلّ رشاقة معناه على أنّه ليس ممّا كسبت يداه .

1203 ـــ ابن هود المرسيّ الزاهد (171)

(633 ـــ 699)[1]

الحسن بن عليّ بن يوسف بن هود ، الجذاميّ ، المغربيّ ، الزاهد ، أبو عليّ . (بدر الدّين)[2] ، ابن عضد الدولة أبي الحسن ، وهو[3] أخو المتوكّل على الله أبي عبد الله محمد (بن يوسف) ملك الأندلس[4] .

كان أبوه عضد الدولة (علي بن يوسف) ينوب عن أخيه المتوكّل بمرسية ، فتزهّد ابنه الحسن واشتغل بشيء من علوم الحكمة والطبّ ، ونظر في كلام ابن عربيّ وابن سبعين[5] ، وانتمى إلى رأي ابن سبعين وعظّمه .

(1) له ترجمة في الوافي بالوفيات للصفديّ ج 12/ ص 156 (رقم 128) . وفوات الوفيات لابن شاكر الكتبيّ 345/1 (122) وعبر الذهبيّ 397/5 وشذرات الذهب لابن العماد 446/5 والسلوك للمقريزيّ 905/1 وطبقات الأولياء لابن الملقّن 126/428) .

(2) الزيادة من السلوك ومن غيره .

(3) أي عضد الدولة أبو الحسن عليّ .

(4) ملك غرناطة على الموحّدين ابتداء من سنة 625 ـــ انظر دائرة المعارف الإسلاميّة 562/3 فصل : (بني) هود HŪDIDES . ولقب المتوكّل أسنده إليه الخليفة العبّاسيّ من بغداد سنة 631 ـــ أنظر تاريخ ابن خلدون 169/4 .

(5) محيي الدين ابن العربي : محمد بن علي بن محمد الحاتمي الطائي (ت 638) العارف الصوفي الكبير ، له ترجمة وافية في دائرة المعارف الإسلاميّة 729/3 . وترجم له المقريزي في المقفّى . مخطوط =

وكان عنده غفلة في غالب أحواله ، بحيث يصحبه الرجل سنة ويغيب عنه أيّاما يسيرة فيراه فلا يعرفه ، ويذكّره بأشياء جرت له معه فلا يذكر ، ولا يظهر عليه أنّه رأي ذلك الشخص عمره .

وقدم مصر ، وحجّ مرّات وجاور ، ودخل اليمن واحترمه(6) سلطانها وأرسل إليه وإلى أصحابه مالا .

وقدم دمشق غير مرّة ، وأُكرم أوّل دخوله إليها إكراما كثيرا ، وقصده نائب السلطنة بها والقاضي والأعيان . ثمّ طالت إقامته بها فانتقص ذلك الإكرام . وكان يظهر عليه أنّه لا فرق عنده بين الحالتين .

(371ب) وكان نُقِم عليه كلام يصدر (371 ب) منه لا يوافق الشّريعة(7) . وكان شيخ الإسلام تقيّ الدين أحمد بن تيميّة(8) كثيرَ الوقيعة فيه والتنقّص له ينفّر النّاسَ عنه التنفير الكثير ويحذّر منه التحذير الوافر .

وقال الذهبيّ : ثمّ بان أمره ، وقطع بأنّه من رؤوس الاتحاديّة (9) .

وقال الصفديّ : وكان تلحقه (غيبة)(10) تشغله عن حسّه وتذهله عن نفسه حتّى إنّه كان يوضع في يده الجمر ولا يشعر ، فإذا أحرقه عاد إلى حسّه .

وربّما وقع في الحفائر ولا يدري(11) .

ليدن 2 رقم 454 . أمّا ابن سبعين ، فهو عبد الحقّ بن إبراهيم بن محمد المكّي . (ت 668) ، له ترجمة في دائرة المعارف 945/3 . والملاحظ أنّ ابن العربيّ وابن سبعين وابن هود ثلاثهم ولدوا بمرسية .

(6) هكذا في المخطوط ولعلّها : وأكرمه .

(7) نقل له الصّفدي أبياتا قد تكون محلّ تهمة ، منها :

أنــا عبــدٌ ، أنــا ربٌّ أنــا عزٌّ أنــا ذلّ
أنــا دنيــا، أنــا أخــرى أنــا بعضٌ ، أنــا كلُّ

(8) هو الفقيه الحنبليّ المشهور توفّي سنة 728 . وقد اضطهد كثيرا بسبب تصلّبه في الدّفاع عن السنّة ، وقاوم الصوفيّة ، وله ترجمة مطوّلة في المقفّى (ج 1 رقم 462) .

(9) قال فيه : الصوفّي الاتحاديّ الضالّ (عبر 397/5) .

(10) زيادة منّا ليستقيم الكلام .

(11) عبارة الوافي : « وكان يحفر له الحفر في طريقه فيقع فيها ذهولا وغيبة» وهي جملة تدلّ على عداوة له من النّاس .

وكان يقرىء الدلالة للرئيس موسى(12) ، وأسلم على (يده) جماعة من اليهود فأغاظهم ذلك فعَمِلوا عليه حتّى سَقوه الخمر في حال غيبته وأرَوْه للمسلمين وهو في تلك الحال فما غيّر هذا عقيدة من له فيه عقيدة(13) .

وقال أبو حيّان(14) : رأيته بمكّة وجالسته ، وكان يظهر منه الحضور مع من يكلّمه (ثمّ) تظهر الغيبة منه . وكان يلبس نوعا من الثياب ممّا لم يعهد لبس مثله بهذه البلاد . وكان يذكر أنّه يعرف شيئا من علوم الأوائل . وأنشد(15) (له) عن أبي الحكم بن هانىء (صاحبنا) قوله : [بسيط]

خضتُ الدُّجُنّـةَ حتـى لاح لي قَبَسٌ ... وبانَ بانُ الحمـى من ذلك القَبَسِ
فقلت للقـوم : هذا الربـعُ ربعُهُـم ... وقلت للسَّمـع : لا تخلو من الجَرَسِ
وقلت للـعين : غُضّي من محاسِنِهـم ... وقلت للنطـق : هذا موطـنُ الخرسِ

وقال الشهاب أحمد بن فضل الله(16) : أنشدني شيخنا أبو البقاء — يعني الشهاب محمود(17) — هذه الأبيات . وكان من خبرها أنّ ابن هود حجّ . فلمّا أتى المدينة وشارف أعلامها ، نزل عن دابّته واغتسل ولبس ثيابا نظافا ، ثمّ جعل يمشي وهو يهمهم بكلام خفيّ سمعه بعض من كان يمشي خلفه ، فإذا هو يقول[طويـل] :

نزلنـا عن الأكـوار نمشي كرامـةً ... لمَن حلّ فيـه أن يُلِـمّ به رُكْبـا(18)

ثمّ لم يزل يطأ من رأسه ويخضع حتّى أتى باب المسجد وكأنّه راكع ، فسلّم على النبيّ

---

(12) موسى بن ميمون القرطبي الطبيب الفيلسوف اليهوديّ أنظر ترجمته في الأعلام للزركلي 284/8 . توفّي سنة 601 . وكتاب الدلالة هو دلالة الحائرين الذي عرض فيه فلسفته .

(13) هذه الحادثة جاءت مفصّلة عند الصفدي وابن شاكر .

(14) الأثير ابن حيّان : هو محمد بن يوسف أبو حيّان النحويّ الجيّاني (ت 745) . أنظر الأعلام 26/7 . وله ترجمة في المقفّى : ليدن 3 رقم 546 .

(15) أبو حيّان هو الذي نقل الشعر عن أبي الحكم ، ولا نعرف ابن هانىء هذا .

(16) هو ابن فضل الله العمري : أحمد بن يحيى (ت 749) صاحب مسالك الأبصار . أنظر الأعلام 254/1 ، وله ترجمة في المقفّى ج 1 رقم 678 .

(17) الشّهاب محمود : هو محمود بن سلمان — أو سليمان — بن فهد الحنبلي الحلبيّ (ت 725) الأديب الكاتب . أنظر الأعلام 8 /48 . وكنيته أبو الثناء ، لا أبو البقاء كما في المخطوط . وقد سها الناسخ أيضا في اسمه فكتب الشّهاب ابن محمود .

(18) رُكبا : جمع راكب ، أي نزّهنا الحرم عن أن نحلّ بها راكبين .

(صلعم) من ظاهر الحجرة بأكمل الآداب ، ثمّ صلّى ركعتي التحيّة بالرّوضة ، ثم خرج إلى الزّيارة فجلس على الرمل ، ثمّ جعل يبكي ويخطّ على الرمل الأبيات . فقرأها بعض الحاضرين فحفظها وأنشدها عنه . يعني قوله : خضت الدجنّة ... إلى آخرها .

(قال) وأتى لاجين نائب الشام ، وحسام الدّين الرّازي ابن هود وهو لا يعرفهما . وكان مع لاجين سجّادة ففرشها تحت ابن هود بيده ، وساعده الرازي . فقال له بعض من عنده : يا سيّدي ، هذا نائب السلطان ، وبيده فرش لك السّجادة ، وهذا الذي معه من أكابر العلماء .

فقال : بارك الله فيهما ، والله ما فرش لي السّجادة إلّا ليجلس على سرير الملك، وصاحبه قاضي القضاة .

وقال كاتبه[19] : وكذا وقع . جلس لاجين هذا على سرير الملك ، وتلقّب بالسّلطان الملك المنصور ، وولي حسام الدّين هذا قضاء القضاة ، وهو أبو الفضائل الحسن بن أحمد الرازيّ الحنفي ، كما قد ذكر في ترجمتيهما من هذا الكتاب[20] .

قال الشّهاب محمود : وكان ابن هود ذا علم جمّ ، ولكن كانت الغيبة غالبة عليه . ولقد كان يبقى الأيّام واللّيالي لا يأكل طعاما ولا يشرب شرابا. وكان كثيرا ما يقعد في مقابر كيسان مستديرا للمدينة متوجهّا إلى القبلة قبالة البرج . ويبقى الأيّام الكثيرة في الحرّ والبرد لا يتغيّر من مكانه . ولقد رأيته هنا مرّة في زمان صيف شديد وقد لفحته هواجر الحرّ وأثّر فيه السموم . وكانت بيني وبينه صحبة ، فوقفت أمامه وأنشدته قول الداني :

[كامل]

أنت المنيّةُ والمُنى ، فيك استوى ظلّ الغمامة والهجيرُ المُحرِقُ

فرفع رأسه إليّ وقال : من تكون ؟.

---

(19) أي المقريزيّ المؤلّف . وهي عبارته حين ينتقل من النقل إلى التعليق .

(20) لاجين المنصوريّ تسلطن بمصر من سنة 696 إلى 697 — النجوم الزّاهرة لابن تغري بردي ج 8 ص 85–114 . وترجمة لاجين مفقودة من المقفّى .

والقاضي حسام الدّين هو الحسن بن أحمد بن الحسن بن أنو شروان الرّازي ثمّ الرّومي ، قاضي القضاة الحنفيّ (ت 699) . أنظر الوافي 397/11 (571) . وفي سنة وفاته اختلاف . وقال المقريزي في السلوك 888/1 إنّه عُدِم في وقعة حمص مع التتار ، وهي عبارة تعني أنّه فُقد دون تيقّن من موته . وفي الوافي أنّه يكون قد أسّر وحمل إلى جزيرة قبرص . وترجمته في المقفّى تأتي برقم 1150 .

فعرّفته بنفسي ، فقال : ما أعرفك .
فانصرفت وأنا أرثي له ممّا يقاسي .

وقال البرزالي : سألته عن مولده فقال : في ثالث عشر شوّال سنة ثلاث وثلاثين وستّمائة بمرسية . وتوفّي عشيّة الإثنين السادس والعشرين من شعبان سنة تسع وتسعين
(372أ) وستّمائة بدمشق . ودفن بُكرة الثلاثاء بسفح قاسيون . وتقدّم في الصلاة عليه القاضي بدر الدين محمد بن جماعة .

ومن شعره :

[طويل]

أورّي بذكر الجزع عنه وبانه ولا البانُ مطلوبي ولا قصدي الرملُ
وأذكر سُعدى في حديثي مُغالطا بليلى ، ولا ليلى مرادي ولا جملُ
ولم أر في العشّاق مثلي لأنني تلذُّ لي البلوى ويحلو لي العذْلُ
سوى معشر حلّوا النظام ومزّقوا الثّـ ـيابَ ولا فرضٌ عليهم ولا نفلُ
مجانينُ إلّا أنّ ذلّ جنونهم عزيزٌ ، على أعتابهم يسجد العقلُ

وقوله :

[طويل]

سلامٌ عليكم صدّق الخُبرَ الخُبرُ فلم يبق قال القسُّ أو حدّث الحَبْرُ

وهي قصيدة عسرة المسلك متوعّرة الجوانب ، يُحار في ظلمائها ويخبط في بهمائها ، منها:
وأشرق نور الحقّ من كلّ وجهة على كلّ وجه فاستوى السرّ والجهرُ
فهاموا وتاهوا بين حق وباطل يُجوّزهُ زيد ويمنعه عمرو
ولو سلّموا ساروا على منهج الهدى إلى حضرة الرضوان لكنّهم غرّوا
فقوموا على ساق من الجدّ وابتروا على قدم التّجريد إنّ الغنى فقر
ولا تجعلوها راحة دون غايةٍ فلا راحة إلّا اذا بُعثر السقبر

وقوله :

[كامل]

حاشا بنانك من أذى يا من له الـ ـقدر الكبير ورفدُه لا يمنعُ
لم تبد فيهنّ الدمامل ضلّة بالقصد لكنّ ساقهنّ المطمع
لمّا رأت كفّيك جودا هامعا وسحاب ذاك الجود لا يتقشّع
قصدت مشاركة الأنسام فأصبحت من فيض جودك تستمدّ وتجمع(21)

(21) هذه الأبيات العينيّة لم تذكر في الوافي ولا في الفوات .

40 ــ أبو عبد الله اليقّوريّ

(... ــ 707 هـ)[1]

محمد بن إبراهيم بن محمد ، أبو عبد الله ، اليَقُّوري ، المغربيّ .

سمع الحديث ، وصنّف كتاب إكمّال الإكمال للقاضي عياض على صحيح مسلم[2] . وكتب على كتاب الشهاب القرافيّ في الأصول[3] . وقدم إلى مصر ومعه مصحف قرآن حِمْل بغل بعثه ملك المغرب[4] ليوقفه بمكّة ، ثمّ عاد بعد حجّه ، ومات بمرّاكش سنة سبع وسبعمائة .

واليقّوري نسبة إلى يقّورة بياء آخر الحروف مفتوحة وقاف مشدّدة وراء مهملة: بلد بالأندلس[5] .

---

(1) الأعلام 187/6ـنفح الطيب 263/2 .

(2) ينسب إلى القاضي عياض (ت 544) شرح على صحيح مسلم (أنظر أعلام الزركليّ 282/5) ولعلّ هذا الكتاب هو الذي أكمله المترجم .

(3) كتاب أحمد بن إدريس ، الشّهاب القرافيّ الصنهاجيّ (ت 684) في الأصول عنوانه : شرح تنقيح الفصول ــ الأعلام 90/1 .

(4) هو آنذاك يوسف بن يعقوب المرينيّ الذي ولي ملك المغرب من 685 ــ 706 . ولم يذكر الناصري السلاوي صاحب الاستقصاء هذه الرسالة ، وإنّما أطنب في وصف هديّة السلطان أبي الحسن علي ابن عثمان إلى النّاصر محمد بن قلاوون وتتضمّن مصاحف مرصّعة للمساجد الشّريفة الثلاثة (ر . الاستقصاء 127/3) .

(5) هذه الملاحظة عن يقّورة نقلها المقرّي في النفح ، وهو أمرٌ يبعث على التساؤل في قضيّتين :
الأولى : هل عرف المقرّي كتاب المقفّى ؟ ذلك أن المقريزيّ لم يذكر هذا المترجم ولا يقّورة لا في الخطط ولا في السلوك . وإذا ذكر المقريزي في نفح الطيب ، فمن الخطط والسلوك عادة يكون النقل .
التساؤل الثاني : حقيقة يقّورة ، فهي مجهولة عند المقرّي إذ يتدرّع بالمقريزيّ في نسبتها إلى الأندلس ، ومجهولة كذلك عند ياقوت وابن عبد المنعم .

1157 ــ أبو عليّ الورّاق
(555 ــ 637)[1]

حسن بن سيف بن عليّ بن عبد الله ، ابن أبي الفتح ، بن مكثر بن يعلى بن عبد الله بن محمّد بن عليّ ، أبو عليّ ابن المنذر ، الأندلسيّ الأصل . المصريّ المولد والدار ، الورّاق .

ولد بالقاهرة في السّابع من ذي الحجّة سنة خمس وخمسين وخمسمائة . وتوفّي بالقرافة يوم السّبت الحادي والعشرين من شعبان سنة سبع وثلاثين ستّمائة ./

مسمار الوزير

أهدى المنصور بن أبي عامر إلى أبي مروان عبد الملك بن أحمد بن شهيد الوزير عقيلة من عقائل الرّوم بكنفها ثلاث جوار ــ وقد سأله ذلك عند صدره من بعض غزواته ــ وكتب إليه معهنّ يداعبه :

قد بعثنا بها كشمس النّهار في ثلاث من المَها أبكار
فاجتهد واتّئد فإنّك شيخ قد خبي اللّيلُ عن بياض النّهار
صانك الله عن كلالك فيها فمن العار كلّة المسمار

فافتضّهنّ أجمع في ليلته ، وكتب إليه :

قد فضضنا ختامَ ذاك السّوار واصطبغنا من النّجيع الجاري
ونعمنا في ظلّ أنعم ليل ولهونا بالدّر أو بالدّراري
وقضى الشّيخ ما قضى بحسام ذي مضاء عضب الظُّبى بتّار
فاصطنعه ، فليس يجزيك كفرا واتّخذه سيفا على الكفّار

ابن الأبار : الحلّة 276/1

---

(1) لم نجد له ترجمة في غير المقفّى . وإدراجه في هذا القاموس غريب إذ لا يذكر له المقريزيّ ميزة غير مهنة الوراقة ونسبته الأندلسيّة البعيدة .

ديوان عبد الكريم القيسي الأندلسي

تحقيق : د. جمعة شيخة ود. محمد الهادي الطرابلسي
المؤسسة الوطنية للترجمة والتحقيق والدراسات
(بيت الحكمة — تونس 1988)
تقديم : الأستاذ صالح بن رمضان

إذا كان تحقيق التراث ووضعه بين أيدي الباحثين والقراء عملاً جليلة فوائده بوجه عامّ ، فإنّ قيمته تتضاعف حين يكون الأثر المحقّق متصلا بمنعرج من منعرجات تاريخ الأدب . أو حين يقوم شاهدا على مرحلة حاسمة في حياة الحضارات .

والكتاب الذي نقدّم ديوان شعر قاله أحد شعراء الأندلس المتأخرين ، وتوّج به تاريخ الأدب العربي في هذا الإقليم المفقود . وقد تولّى تحقيقه ، والتعليق عليه ، وإخراجه للنّاس الأستاذان جمعة شيخة ومحمّد الهادي الطرابلسي من كلية الآداب بجامعة تونس 1 . ونشرته المؤسسة الوطنية للترجمة والتحقيق والدراسات (بيت الحكمة) .

يقع الكتاب في ثمان وعشرين وستمائة صفحة ،ويضمّ إلىجانب النّص الشعري ، مقدّمة بقلم المحقّقَيْن ، ومجموعة هامّة من الفهارس .

وسنتولّى في هذا التقديم عرض محتوى هذا الديوان عرضا سريعا في مرحلة أولى ، ثم نبرز ، في مرحلة ثانية،جهود المحققين في إنجاز هذا العمل .

1/ **الديوان** : (ص ص 21–475). يضمّ هذا الديوان ثماني عشرة وثلاثمائة قصيدة ، قدّم لها الشاعر بمقدّمة صغيرة في حجمها (ثلاث صفحات) ، بسيطة في محتواها ، ذكر فيها

فضل الشّعر ومنزلته عند العرب، ووصف شغفه به وإقباله عليه منذ الصغر، ودعا القراء إلى نقده وتقويمه ، إثر قراءة هذا الدّيوان .

ونلاحظ، بعد هذا المدخل ، أنّ الشاعر يقدّم كذلك لكلّ قصيدة ، فيذكر المناسبة التي قيلت فيها ، وإسم الشخص المخاطب ، والغرض الذي تتضمنه هذه القصيدة ، والأسلوب البياني أو البديعي الذي توخّاه في صناعتها .

وليست كلّ أشعار القيسي قصائد ، إذ نجد إلى جانب القصائد المطوّلة ، وهي قليلة ، عددا وافرًا من المقطوعات (من 3 — إلى 7 أبيات) ، وعددًا أوفر من النُتف والأبيات اليتيمة (من 1 إلى 3 أبيات) .

وقد قال أطول القصائد ، وهو في الأسر ، في مدح النّبي عليه الصلاة والسلام (139 بيت) . فكانت هذه القصيدة ضربًا من الرحيل الخيالي في سيرة النّبي عليه السلام ، لعلّ الشاعر أراد بها تحقيق راحةٍ نفسية ، وانعتاقٍ خيالي من كابوس الأسر الذي كان يجثم عليه .

أمّا النّتف والمقطوعات القصيرة فهي تسجّل في أغلب الأحيان خاطرة عابرة أو تعليقا سريعا على حادثة ، أو حوارًا غزليًا بسيطا ، أو ترد تصديرًا لكتاب يُرسل به الشاعر إلى بعض أصدقائه وإخوانه . ويبدو أنّ بعضها يمثّل قطعة أو بيتا يتيما من قصيدة ضاعت(1) . وقد أشار المحقّقان إلى ذلك في هوامش النّص .

ونجد في هذا الديوان قصائد كثيرة جاءت في شكل رسائلَ شعرية بعث بها القيسي إلى أهله وأصدقائه ، وهو في الأسر ، أو كاتبهم بها في مناسبات مختلفة(2) .

وإذا تجاوزنا الوصف الخارجي لنتأمّل أغراض الشعر عند عبد الكريم القيسي فإنّنا نلاحظ بادىء ذي بدءٍ أنّ جلّ القصائد تتضمّن غرضا مستقلًا بأستثناء بضعة قصائد جمع فيها الشّاعر بيْن غرضين اثنين كوصف الطبيعة والمدح أو شكوى الأسر والمدح أيضا .

كما نلاحظ أنّ القيسي تناول في شعره جُلّ الأغراض المعروفة . ويتصدّر المدح هذه الأغراض . وقد خصّ به النبي ﷺ إذ ناجاه بقصيدتين مطوّلتين فازتا بأولى المراتب في الديوان(3) . كما مدح بعض الأمراء المعاصرين له ، وبعض القادة العسكريين ، والشيوخ والأصدقاء .

1) انظر على سبيل المثال المقطوعة رقم 103 ، ص 206
2) انظر مثلا القصائد رقم 35، 37، 39، ص.ص. 97 — 106.
3) هما القصيدتان رقم 2 و3.

وتقوم معاني المدح عنده على ذكر الجهاد والتقوى، وحماية الدّين والوطن، إذا كان الممدوح أميرا أو قائدا، وعلى العدل في الحكم إذا كان المخاطب قاضيا، وعلى الإشادة بالبلاغة والأدب والزهد والعلم إذا كان المعنيّ بالمدح صديقا أو شيخا من الشيوخ.

ويرد الهجاء في مرتبة ثانية، من حيث عدد القصائد. وكان القضاة على وجه الخصوص هدفه، وفساد أحكامهم مدار موضوعه. غير أنّ الشاعر يهجو كذلك بعض الأشخاص دون أن يذكر أسماءهم، فينعتهم بالجهل والغرور وبكلّ خلق مرذول. ويتوخّى أحيانا أساليب الهجاء الساخر فترد القصائد في أسلوب مدح، وهي تبطن ذمّا وثلبا.

أمّا الغرض الثالث في هذا الديوان فهو الغزل بنوعيه: الغزل بالمؤنث وبالمذكر. وينزع فيه الشاعر منزعا حسيا واضحا، إذ يقتفي آثار شعراء الغزل الإباحي، فيصوّر المغامرة الغزلية، وما يتخلّلها من حوار وزيارة ووصل الخ... كما خضعت صورة المرأة عنده للسّنن المتّبعة في وصف الجمال المنشود في الشعر العربي عموما.

ونجد في شعر القيسي مجموعة هامّة من القصائد تندرج في غرض الإخوانيات فقد أكثر الشاعر من مراسلة أصدقائه وشيوخه في مناسبات شتّى. وقصائده في هذا الباب ثريّة في معانيها، متنوّعة في ظروف قولها، ترد في التهنئة والتعزية، وفي وصف ذكريات الأنس، وفي قضاء الحاجات. ولعلّها أشدّ القصائد التصاقا بحياته اليومية، وبعلاقاته الاجتماعية، في أخصّ خصائصها.

ويزخر الديوان كذلك بأغراض شعرية أخرى كالوعظ والزهد والدعاء، وشكوى الزمان والناس والأسر، والرثاء والتفجع على الأوطان، والعائليات والدين والمجتمع.

ولئن كانت دراسة هذه الأغراض مفيدة، فإنّنا سنكتفي في هذا السياق بالوقوف على ثلاثة منها، يمكن أن تمثّل في رأينا، خصائص هذا الشعر وملامحه العامّة.

أمّا الغرض الأوّل فهو الزهد والوعظ والدعاء، وهو غرض وسم جانبا كبيرا من الديوان بطابع وجداني متميّز، واتّضحت من خلاله ملامح نفسية الشاعر، والجوّ الشعوري الذي لازمه مدّة من الزمن طويلة.

لقد غلب على هذا الشعر النفس الديني، ونزع فيه صاحبه نزعة تعليمية واضحة. وهو لم ينفكّ يذكّر في قصائده بالواجبات الدينية، ويستحضر الموت، ويدعو إلى الفكر في اليوم الآخر. وقد صاغ عددا كبيرا من الأبيات في أسلوب حكمة، وأكثر من استخدام الأساليب الإنشائيّة في سياق الوعظ والتذكير والحث على الاعتبار، كالأمر والنهي والاستفهام الإنكاري وغيرها.

وانجرّ عن هذا الشعور الحادّ بزوال الحياة ترغيب عن الدنيا ودعوة إلى الزّهد، لذلك كان الشاعر يمجّد العزلة، ويكثر من مناجاة الله. بل يكشف أحيانا عن هذا الإحساس في حوار باطني يحاسب من خلاله نفسه على ذنوبها، ويدعوها إلى التّوبة والاستغفار [4].

ويتصّل الغرض الثاني بشكوى الزمان والناس والأسر. ويقوم هذا الغرض على عناصر معنوية متداخلة، فلا يمكن أن نميّز بين أسباب الشكوى أو نفصل بعضها عن بعض، إذ كثيرا ما تكون شكوى الزمان وليدة ظروف الأسر، أو متصلّة بأزمة العلاقة بين الشاعر والناس.

ويمكن أن نقول إجمالا، إن هذا الغرض أضفى على نفس الشاعر، من خلال الديوان، مسحة حزن وأسى. والشعر، في هذا الغرض، نابع من وجدانه، لأنّه يصوّر الأزمات النفسية والمادية التي عاشها القيسي وتألّم منها، فنفث آلامه في قصائد كثيرة فيها قدر من الفن كبير.

فمن هذه الأزمات ما يعود إلى ظروف حياته اليومية، وإلى العسر المادي الذي عاشه بسبب توقيف مرتّبه [5]. ومنها ما يتّصل بالجوّ السائد في عصره وبالعلاقات الاجتماعية القائمة على التباغض والحسد والتنافس [6].

فكثيرا ما ردّد الشاعر تبرّمه بالناس، وتصوير خيبة أمله في إخوانه، وعزمه على الرحيل والبحث عن صداقات أخرى. ونجده أحيانا يصوّر قلقه النفسي واضطرابه الوجداني بشكل عام، دون أنّ يشير إلى مصدر أزمته [7].

أمّا الأسر فقد أنتج قصائد عديدة قالها الشاعر في مدينة آبره حيث سجنه النصارى. وتبدو هذه القصائد هامّة من الوجهة الحضارية إذ تصوّر، كما يقول المحقّقان « ظروف الأسير المسلم في القرن التاسع الهجري / الخامس عشر للميلاد عند النصارى، وهي ظروف تجعل الأسير يعيش عذابا ماديا ونفسيا متواصلا »[8].

ولئن كان عدد قصائد الشكوى بوجه عام دون عدد قصائد المدح أو الهجاء، فإنّ النفس الشعري، يبدو من خلالها أقوى، ولعلّها تمثّل النماذج الدالة على شاعرية هذا الرّجل.

4) انظر مثلا القصيدة رقم 263.
5) انظر مثلا القصيدة رقم 77 و122.
6) انظر مثلا القصيدة رقم 49.
7) انظر مثلا القصيدة رقم 288.
8) انظر القديم، ص. 12 .

وأمّا الغرض الثالث فهو رثاء البلدان والتفجّع على الأوطان. وقد أردنا الإلماع إليه لأنّ عدد القصائد التي قالها الشاعر فيه محدودة جدًا. وهذه ملاحظة تثير الاهتمام وتلفت الانتباه، وتدعونا إلى التساؤل عن سبب انصراف الشاعر (النسبي) عن هذا الغرض، في عصر انقراض الوجود العربي الإسلامي في الأندلس.

عاش عبد الكريم القيسي عصر أفول آخر نجم للعرب المسلمين في سماء الأندلس، ولكنّ شعر رثاء البلدان لا يمثّل في ديوانه سوى نسبة ضئيلة : 2% أو 7 قصائد من 318 قصيدة. ولعلّ هذا الانصراف عن رثاء الأندلس يعود إلى اليأس العام الذي استقرّ في نفوس الناس، في القرن التاسع للهجرة. فانهيار الأندلس بات أمرا واقعا، وسقوط القلاع والمدن في أيدي النصارى لم يعد حدثا مدهشا غريبا. والإحساس باليأس والاستسلام للواقع عوّضا شعور القلق والحيرة. ولم يبق للمتفجّع نفس الحدّة التي لاحظناها عند شعراء القرون السابقة.

وقد وقر هذا الشعور في نفس القيسي فجاء رثاؤه للأندلس قليلا في حجمه، محاكيا السابقين في معانيه وأساليبه.

ونحن نجد لا محالة في قصائد رثاء البلدان وفي قصائد تنتمي إلى أغراض أخرى إشارات كثيرة إلى الواقع الذي عاشه أهل الأندلس في القرن التاسع. ففي قصائد الأسر يصوّر حالة الأسرى في سجون النصارى كما سبق أن لاحظنا وفي قصائد المدح يمجّد بطولات القادة ويشيد بذودهم عن الإسلام، ويصوّر حالة الخوف والشعور بالخذلان الذين استبدا بالناس، وكيف حقّق لهم هؤلاء القادة شيئا من الأمن.

غير أنّ السمة الغالبة على هذا الشعر هي الإحساس بالخيبة الحضارية، وكأنه يقول للناس : « الصيّف ضيّعت اللبن ».

بل لعلّ الشاعر لم يهتمّ بالخطر الخارجي الذي يهدّد ما تبقى من الوطن بقدر ما انشغل بنقد الأوضاع الداخلية التي عاشتها الأندلس في لحظات الاحتضار. فقد خصّص نصيبا هاما من القصائد لرثاء حال الدين، فصوّر انحراف الناس عن تعاليمه وإبطالهم لسننه (9). وانتقد إهمالهم للأحباس.

ووصف في بعض القصائد ما أصاب الحياة الاجتماعية من اختلال وفوضى مردّها إلى انشغال الناس بدفع العدوّ عن الثغور.

---

9) انظرا مثلا القصيدة رقم 172.

وانطق في أكثر من قصيدة المساجد فجعلها ترثي حالها وتبكي خرابها : يقول من الكامل :

لهفي على قوم بنوني واعتنوا | من وقفهم لي بالذي يكفيني
ماتوا فمرق بالخراب محقق | إذ بعدهم لم يبق من يحييني
وجميع أوقافي على ما حلّ بي | من فاقة تجبى وتؤكل دوني [10]

فهذا الشاعر لم يكن بغافل عمّا يحدث حوله، وشعره ينطق بأنّ له حسا مرهفا ، وبأنّه يواكب الأحداث السياسية والاجتماعية في أدقّ دقائقها ولكنّه تفطن ، ولا ريب في ذلك ، إلى أنّ التفجّع على الوطن ، وتسخير الشعر للدعوة إلى إنقاذه قد باتا في أواخر القرن التاسع من باب اللغو الذي لا يغيّر من الواقع شيئا.

هذه أغراض الشعر في ديوان عبد الكريم القيسي الأندلسي ، حرصنا على تقديمها في اقتضاب شديد. وإننا نعتقد أنّها تحتاج إلى دراسة عميقة لعلّ بعض الباحثين ينبري لها. فهي أغراض غزيرة المعاني ، تشهد لصاحبها بثقافة أدبية عميقة ، وباطلاع على فنون الشعر العربي واسع. وهي أغراض يبرز من خلالها تكامل تجربة هذا الرجل في القول الشعري. فقد بدا لنا القيسي شاعر عصر كامل ، إذ انعكست في قصائده مشاكل القرن التاسع على اختلافها. وقد كانت دوافع القول عنده متّصلة في أغلب الأحيان بذاته ووجدانه ، فتكاملت التجربة الذاتية والاجتماعية في شعره ، ولذلك يجوز أن نقول إنّ نسبة العفوية في هذا الشعر محمودة، وإنّ منزلته في الشعر الأندلسي ، بعد أنّ يطلّع النقاد على ديوانه ، لن تكون دون منزلة غيره من شعراء الأندلس المشهورين.

أمّا أسلوب القيسي في شعره ، فهو بالإضافة إلى الملاحظات التي ذكرنا من قبل ، لا يخلو من صنعة فنيّة ، وتأنّق في العبارة . ولئن نظم الشاعر بعض الموشّحات [11] فإنّه التزم في الديوان كلّه بعمود الشعر ، وبخصائص القصيدة الفنيّة ، وهو يكثر من استخدام أساليب البيان بوجه عام ، والتشبيه بجميع أنواعه على وجه الخصوص . لكنّ الصورة الفنية عنده لا تختلف في بنائها وعناصرها وجماليتها عما نجد في الشعر العربي القديم.

كما حرص على إظهار قدرته على الصنعة اللفظية ، فأكثر من استعمال التّورية والتضمين (في معنى الرمز) والجناس . وحرص كذلك في قصائد عديدة ، وخاصة قصائد المدح والرثاء

10) القصيدة رقم 255، ص. 393.

11) أحصى له المحقّقان ثلاثة موشّحات .

على اختيار جزيل اللفظ وغريبه ، للبرهنة على ثراء زاده اللغوي. ويندرج في هذا السياق التزامه بما لا يلزم. وقد أحصى له المحقّقان إحدى وثمانين قصيدة في هذا الفنّ . وهذا العدد يمثّل نسبة من مجموع القصائد عالية ،ويؤكّد ميل الشاعر إلى إبراز طاقاته اللغوية.

II) **تحقيق الديوان :**

يمكن أن نقسّم جهود المحققين في هذا العمل إلى ثلاثة أقسام : التقديم ، وتحقيق النص الشعري ، والفهارس.

ا) التقديم : (ص.ص. 7 — 20) استهلّ المحققان هذا التقديم بوضع الديوان في سياقه الحضاري، وإبراز قيمته من وجوه ثلاثة: أدبيا ووثائقيا وذاتيا. ثم خلصا إلى التعريف بالشاعر، وبأهمّ خصائص عصره ، مستندين في ذلك إلى المعطيات التاريخية الواردة في الديوان وهي معطيات تتصل بالأحداث السياسية والاجتماعية التي عرفتها الأندلس في القرن التاسع الهجري . وقدّما جملة من القرائن التاريخية يثبت من خلالها أنّ عبد الكريم القيسي صاحب هذا الديوان عاش القرن التاسع الهجري (15م).

وعمد المحقّقان كذلك إلى بعض القصائد التي قيلت بمناسبة حادثة معلومة، فمحّصاها ، واستخلصا من خلال دراستها ، دراسة فنّية ، مستوى النضج الفني الذي بلغه الشاعر في ذلك التاريخ المعلوم ورجّحا أن يكون قد ولد في العقد الأوّل من القرن التاسع الهجري الخامس عشر للميلاد بمدينة بسطة الأندلسية.

وذكرا إثر ذلك شيوخه الذين تلقّى عنهم العلوم الدينية واللغوية ، ورفقاءه في الدراسة ، وعرّفا بأسرته وبمعاصريه من القضاة والفقهاء والشعراء . وتحدّثا عن الوظائف التي تقلّدها وهي : إمامة الصلاة ، والتوثيق ، والخطبة في المساجد ، والولاية . وقد كان مرجعهما في هذه المعطيات الديوان نفسه ، إذ وردت فيه إشارات كثيرة تهمّ ظروف حياة القيسي ، وعلاقاته بمجتمع عصره.

كما استخلص المحقّقان من الدّيوان أنّ الشاعر مرّ بثلاث محن : فقد أسره النصارى وحملوه إلى مدينة آبرة حيث قضّى مدّة طويلة قاسى خلالها عذاب الأسر ومرارته . هذه هي المحنة الأولى . أمّا المحنة الثانية فتتمثل في إحراق حانوته وتعطّل رزقه . وأمّا ثالثة هذه المحن فهي العزل عن الخطط التي تقلّدها.

وحاول المحقّقان ، أخيرا ، تحديد زمن وفاة القيسي فانطلقا من ملاحظات وردت في شعره تفيد أنّه عاش إلى أواخر القرن التاسع الهجري ، ولذلك يريان أنه : « ليس مستبعدا أن يكون شاهد عيان على سقوط آخر معقل للعرب بالأندلس مجسّما في غرناطة عاصمة دولة بني الأحمر » ص 14.

وفي خاتمة التقديم وصف الأستاذان شيخة والطرابلسي مخطوطة الديوان، وطريقتهما في إنجاز هذا التحقيق . وقد اعتمدا على نسخة من مخطوطة فريدة موجودة في الخزانة العامّة بالرباط.

2) تحقيق النّص : تمكّن المحققان رغم أنّهما اعتمدا مخطوطة واحدة ، من قراءة النصّ وتخريج القصائد كلّها، باستثناء بعض الأبيات والعبارات التي لم تخلّ صياغتها ببنية النص مضمونه . وقد اجتهدا لتلافي هذا الصّياغة فعوّضا العبارات التي امّحت بما يناسب السياق ، وأصلحا الأخطاء الواردة في المخطوطة بما يلائم الوزن والمعنى . كما أدخلا جملة من التحويرات على صياغة بعض الأبيات حتى يستقيم وزنها أو يكتمل معناها . وأشار في هوامش النص إلى الأبيات غير المقروءة والبياضات الواردة في المخطوط، وهي تمثل أحيانا أبياتا سقطت أو عبارات غامضة في الأصل.

أمّا بقية الديوان فقد توفق المحققان إلى تقديمه تقديما جيّدا، وقد تمّ شكله بصورة تمكّن الدارس من قراءته بيسر . وهو كذلك واضح في تراكيبه ، مستقيم في أوزانه.

ونلاحظ ، كذلك ، أنّ هوامش النص متنوعة في مضامينها ، تتناول القصائد المحقّقة من جوانب مختلفة ، ونشير في البداية إلى أنّ المحققين لم يهملا التعليق على الأبيات التي غمضت معانيها ، بل اقترحا بعض الشروح التي تساعد القارئ على فهمها.

أمّا سائر الملاحظات والتعاليق الواردة في الهوامش فيمكن أن نصنّفها إلى ثلاثة أصناف :

أ) التعاليق اللغوية :

علّق المحققان على لغة القصائد ، ونبّها إلى الكلمات التي يستعملها الشاعر بلغة (لهجة) أو بأخرى. وضبطا مختلف الجوازات الشّعريّة التي استند إليها لإقامة الوزن، سواء منها ما يتعلّق ببنية الكلمة أو بالتركيب النحوي، كحذف الهمزة أو استعمال حروف الجرّ أو غيرها، كما شرحا عددا ضخما من الألفاظ الغريبة، أو الكلمات التي يقع استخدامها مجازا. وتتضمّن الهوامش كذلك ملاحظات كثيرة تتّصل بالمصطلحات التي يرد ذكرها في الشعر أو أسماء النبات والحيوان والنجوم والأماكن ، أو أسماء الكتب التي يختصرها الشاعر في كلمة واحدة.

ب) التعاليق الأسلوبية :

اهتمّ المحقّقان، في هوامش النص بتحليل الأساليب اللفظية والصور الفنية التي استخدمها الشاعر. وقد ذكرا منها نماذج كثيرة، وكانا في كل مرّة يعمدان إلى تفكيك عناصر الصورة وإبراز أركانها، ومدلولاتها، أو إلى تحليل مواطن استخدام الأسلوب البديعي ومن ذلك تحليل وجوه التّورية التي تزخر بها قصائد القيسي، أو أنواع الجناس والتعريض التي تتخلّل

شعره. وقد بيّن المحققان أغراض هذه الأساليب كالهجاء والدعاء والسخرية، وشرحا الألفاظ التي تصاغ بها.

ونلاحظ أن التعليق على هذه الأساليب مفيد لأنها تتضمن في كثير من الأحيان إشارات إلى أسماء كتب أو أعلام أو وقائع لا يفهم النص بدون تعريفها . ونشير في هذا السياق إلى أنّ المحققين يحيلان كذلك على النصوص القرآنية والأحاديث والأمثال التي استمد منها الشاعر عبارات بنى بها الصور الشعرية . وهي نصوص جاءت في سياقات مخصوصة يتوقف فهم البيت أحيانا على العودة إليها واستحضارها أثناء القراءة.

ويمكن أن ندرج في هذا الباب أيضا جملة أخرى من التعاليق التي أثرى بها المحققان الهوامش ، وهي تتّصل بالشواهد الشعرية التي ضمّنها القيسي . وقد تمّ تحقيقها والإحالة على مصادرها ، وذكر سياقها ومناسبة قولها ، والتعريف بأصحابها وبدواوينهم وطبعاتها.

ج) التعاليق المعنوية والحضارية العامّة :

حدّد المحققان في الهوامش مناسبة قول القصيدة ، والمخاطب الذي وجّهت إليه (حين يكون غير مذكور في النص). وأثبتا كثيرا من الملاحظات الحضارية التي تساعد على فهم معاني الأبيات ، ونذكر منها المعطيات الفقهية التي يلجأ إليها القيسي في الهجاء ، وأخيرا ، فإنّ المحققين حرصا على تتبّع المعاني الواردة في القصائد بالتحليل والشرح ، ولم يغفلا عن وضعها في سياقها الحضاري كلّما اقتضى الأمر حتى يتسنّى للقارىء فهم مقاصد الشاعر وظروف القول.

3ـ الفهارس :

يحتوي القسم الأخير من الكتاب (ص.ص. 477 ـ 522) على مجموعة كبيرة من الفهارس ، هي على التوالي : فهرس الأحاديث، والأمثال والرسائل والكتب ، والأعلام . وقد وضع المحقّقان ثلاثة أنواع من فهارس الأشعار يضمّ النوع الأوّل الأشعار التي التزم فيها القيسي ما لا يلزم ، ويحتوي النوع الثاني على الأشعار مرتّبة بحسب الأغراض ، وترد القصائد في الفهرس الثالث مرتّبة بحسب القوافي.

ويتضمّن فهرسا الأعلام والأماكن تعاليق ضافية جمع فيهما المحققان أهمّ المعطيات التي تتصل بالأشخاص والبلدان المذكورة في الديوان.

وبعد، فإنّ لتحقيق هذا الديوان فوائد عديدة : منها أنه جاء ليساعد دارسي الأدب

الأندلسي على استكمال صورة هذا الأدب. وهو إذ يضيف إلى المكتبة الأندلسية أثرا شعريا جديدا، يطلع الدارس على آخر الأصوات الأدبية في تلك الربوع ، ويكشف النقاب عن شخصية أدبية تركت لنا مادة شعرية غزيرة.

ومنها أنه يقدّم للباحثين في تاريخ الحضارة العربية الإسلامية بالأندلس وثيقة فنية لعلّها تدقّق بعض الأمور المتصلة بهذه المرحلة التاريخية الحاسمة./

لكلّ هُمزة لُمزة

حكى الحميدي عن أبي محمّد بن حزم بسند ذكره أنّ أحمد بن عبد الملك بن شهيد الوزير أبو عمر زار عبد الملك بن جهور الوزير — وكانا جميعا يخدمان النّاصر عبد الرّحمان — فوافقه محجوبا ولم يمكنه الاجتماع به فكتب إليه :

أتيناك ، لا عن حاجة عرضت لنا إليك ، ولا قلب إليك مشوق
ولكنّنا زرنا — بضعف عقولنا — حمارا تولّى برّنا بعقوق

فأجابه ابن جهور بقوله :

حجبناك لمّا زرتنا غير تائق بقلب عدوّ في ثياب صديق
وما كان بيطار (1) الشّام بموضع يباشر فيه برّنا بخليق

ابن الأبّار :الحلّة 238/1

(1) يعيّر هنا ابنُ جهور ابنَ شهيد بما يقال من أنّ جدّه وضّاحًا كان يعمل بيطارًا في الشّام قبل أن يخدم معاوية بن مروان بن الحكم . ولم تكن مهنة البيطرة في ذلك العهد شريفة .

Il fournit même des renseignements sur la vie quotidienne.

Enfin, l'œuvre d'al-Qaysí garde un intérêt particulier pour la biographie de l'auteur lui-même, puisqu'elle contient les principales données désormais connues concernant sa vie, ses relations et son art poétique.

DĪWĀN ʿABD AL-KARĪM AL QAYSĪ

This is the first edition of the poems of the last great Andalusian poet ʿAbd al-Karīm al-Qaysī.

Al-Qaysī lived in the middle of the 9th century Hijrī / 15th century A.D., at the time when Andalusia knew a second phase of flourishing intellectual and literary life before the fall of Granada in 897 H / 1492 A.D.

This work is the last complete Andalusian anthology to reach us. The only manuscript copy of it, together with copies of other texts, is kept at the Rabat General Library, under the number 198 / q.

This poetic work, with its some 3200 lines, is interesting for several reasons:

First of all, because of its literary value it constitutes an additional and valuable unpublished document for specialists in the history of Arabic literature in Muslim Spain, as well as a new subject matter for critics and stylisticians wishing to determine the status of Andalusian Arab poetry in the 9th century Hijrī / 15th century A.D. And though this book includes mostly mediocre poetry, yet it does contain poems and passages of unquestionable poetic value, particularly those in which the poet describes his painful imprisonment and the fall of the last cities and citadels of the Nasrid dynasty.

The poems are also a source of abundant information on various political, social and scientific aspects - even the daily round - of Andalusian life.

Lastly, this work is of particular interest as regards the author himself, since it contains the main data accessible to us on his life, his relationships and his poetry.

Primero, tiene, un valor literario constituyendo en este respecto un documento suplementario, precioso e inédito para el especialista de la historia literaria árabe de la España Musulmana y un corpus aún no estudiado por la critica poética y estilística en su afán de definir esclareciendo el estatuto de la poesía árabo andalusí del siglo XV. Aunque esta obra abarca poemas de arte poética generalmente floja, lleva por dentro no obstante piezas y pasajes relevantes, sobre todo aquéllos en que el poeta describió su doloroso cautiverio y la caída de las últimas ciudades y ciudadelas de la Dinastía Nasride.

Esta poesia es también una fuente inagotable de datos referentes a la vida andalusí bajo sus aspectos más varios: políticos, sociales y científicos. Por otra parte nos suministra datos útiles en lo que atañe la vida cotidiana de aquel entonces.

Por fin, esta obra reviste un interés particular en la relativo a la biografía del mismisimo autor puesto que abarca los principales datos ya conocidos de su vida, sus relaciones y su poesía .

DĪWĀN ʿABD AL-KARĪM AL QAYSĪ

Ce recueil du dernir grand poète andalou, ʿAbd al-Karīm al-Qaysi, voit pour la première fois le jour dans une édition critique.

La vie d'al-Qaysi, qui se situe au cœur du 9ème s. H/15ème s.J.C., coïncide avec la deuxième phase de l'épanouissement qu'a connu la vie intellectuelle et littéraire en Andalousie, avant la chute de Grenade en 897 H. / 1492 J.C.

Son œuvre représente le dernier «diwan» andalou qui nous soit intégralement parvenu. Son unique copie manuscrite, jointe aux copies d'autres textes, est conservée par la bibliothèque générale de Rabat sous le N° 198/q.

Avec ses 3200 vers, cette œuvre est intéressante à plus d'un titre.

C'est, tout d'abord, un document précieux pour le spécialiste de l'histoire de la littérature arabe en Espagne musulmane et un corpus supplémentaire pour l'analyse littéraire et stylistique de la poésie arabe andalouse au 9ème s.H./15ème s.J.C. Certes ce recueil comprend des poèmes assez médiocres, mais nous y trouvons des pièces et des passages d'une valeur incontestable, surtout ceux où le poète a décrit sa douloureuse détention et la chute des dernières villes et citadelles de la dynastie Nasride.

Il constitue également une source très riche d'informations relatives à la vie andalouse sous ses différents aspects: politiques, sociaux et scientifiques.

«paraíso perdido» aún rico de vestigios de la gloriosa y etrna civilización árabe Andalucia ?

L'IMAGE DE L'ANDALOUSIE DANS LA POESIE DE NIZĀR QABBĀNĪ

Cet article comporte l'étude des poèmes que Nizar qabbānī composa entre 1962 et 1966, période durant laquelle, il resida en Espagne, y occupant un poste politique. Cette étude se propose de présenter l'image de l'Espagne-pays chrétien d'Europe, au passé arabe et musulman - dans la poésie de Nizār qabbānī, poéte arabe et musulman de Damas, ancienne capitale de la dynastie umayyade. Le perçoit-il comme un pays étranger qui ne lui inspirerait que solitude et dépaysement, ou bien y voit-il l'Andalousie, un «paradis perdu», au passé arabe glorieux, riche encore des vestiges d'une civilisation orientale éternelle.

THE IMAGE OF ANDALOUSIA IN NIZAR QUABANI'S VERSE

This article is a study of Nisār Qabānī's poems composed between 1962 and 1964. a spain of time during which he lived in spain while he was in charge of a politic al task.

This study is meant to give an image of Sapin, a European Christian Country with Islamic Arab past in the poetry of Nizār qabbānī, a Muslim Arab poet of Damascus, the ancient capital of the Umayyad dynasty.

Does he picture spain as a foreign country which would mean only loneliness and alienation to him ? Or does he rather see it as the Andalusia, the «lost Paradise», still glorious and rich in the remains of an everlasting civilization ?

BIOGRAFÍAS ANDALUZAS SACADAS DE K. AL-MUQAFFĀ DE MAQRĪZĪ

El historiador egipcio Maqrīzī (muerto en el año 1441), además de sus famosas Ḥiṭaṭ (topografía e historia del Cairo) y de sus crónicas fatimita (Ittiʿaẓ) y ayubita - mameluca (al- sulūk) , escribió un libro biográfico concerniente a más de 3500personajesque habián vivido o pasado por Egipto. Este diccionario alfabético, desgraciadamente incompleto - algunas partes parecen haberse extrairado definitivamente - ha permanecido inédito hasta hoy ; sòlo algunos orientalistas, eutre ellos Dozy, quatremère y Amari, supie-

chrétienne, à tel point que leur littérature à été condamnée par l'Eglise pour son caractère hérétique.

IBN ḤAZM AND COURTLY LOVE

This study aims at establishing a Kind of parallel between Ibn Ḥazm's erotic love as it is described in **Ṭawq al-Ḥamāma**, and the Troubadour's conception of love, of the physical and moral qualities of the beloved woman and of the secondary figures that play a dominant role in the relation ship between the lovers.

The author studies the theme of Courtly love from the point of view of its causes, its manifestations, its effects and its strength. He also studies the theme of nature in this literature, the secrecy with which lovers surround their feelings, and the vicissitudes of love.

In view of this comparative reading the author argues that the ideology of love as conceived by Ibn Ḥazm and the troubadours is a mixture of idealism and realism.

Finally, the author points out the agreements and divergences that exist between the two theories of love ; Ibn Ḥazm's and the troubadour's.

The agreement bears on the importance given to Poetry and secondary Figures in this love. However, the love expressed by Ibn Ḥazm seems more original than the troubadour's which is more stereo typed. Also, Ibn Ḥazm strongly opposes adulturous love. The latter is the rule among the troubadours. Ibn Ḥazm thus remains within the bounds of Islamic Religion, whereas the troubadour's love is detached from christian morality, so much so that their literature was condemned by the church for its heretical character.

LA IMÁGEN DE ANDALUCÍA EN LA POESÍA DE NIZĀR QABBĀNĪ

En este artículo se hace un estudio de los versos que Nizár Qabbānī compuso entre 1962 y 1966, período durante el cual vivió en España desempeñando un cargo político. El objeto de dicho estudio consiste en destacar la imágen de este pais cristiano de historia arabo-musulmana, en la poesía de un poeta árabe y musulman, natural de Damasco, la antigua capital de la dinastía omeya.

¿ que era España para él ? ¿ Un país extranjero que no le inspiraba más que soledad y extrañamiento, o por el, contrario solo veía en ello aquel

This exchange bears upon Four principale themes:

1) the common invocation after prayer.

2) the invocation in behalf of the prophet's disciples and in that of the rulers.

3) The use of extra-canonical readings of the quR'ān in prayer

4) the extent to which judicial divergences are taken into consideration within the same school.

As to the questions relating to the IX/XV th century, they are drawn form an unicum manuscript that exists in a very bad condition at the National Library in Tunis. The manuscript is entitled «Tunisian answers to Granadan questions» , and is by the Tunis jurist Abū ᶜAbdallah Muhammad ar-Raṣṣāᶜ who died in 894/1489. The questions - there were 25 of them - were addressed to ar-Rassāᶜ by the famous Granadan jurist Abū ᶜAbdallah Muḥammad al-Mawwāq (who died in 897/1492).

The main themes upon which the exchanges focused were as follows:

— a series of questions relating to the Black Death: its names, its causes, its contagiousness, its status in Islam.

— different juricial questions concernning personal status;

— the particular emphasis that ar-Rassāᶜ put on the litigious questions of ornamentig mosques.

The article ends with a few observations concerning the intellectual activity in Ifriquiyya and Spain during the XIV th and XV th centuries. The author points out that the religious activity flourished at Granada during the XIV th century much more than it did during the XV th. He attributes this decline to the drain from muslim Spain to Ifriquiyya.

FEDERICO GARCÍA LORCA

Este poema pertenece a un libro que se intitula «Nawbat ḥubb fiᶜasr al Karáhiya» (Toque de Amor en Tiempo de Odio) y que en el ano 1986 consiguió El Premio Ibn Zaydun adjudicado por el Instituto Hispano-Arabe de Madrid.

Les questions concernant le IX/XVe s. sont tirées d'un manuscrit unicum de la bibliothèque nationale de Tunis en très mauvais état:

« Les réponses tunisiennes aux questions grenadines» de Abū ᶜAbdallah Mouḥammad ar-Raṣṣāᶜ, juriste tunisois mort en 894/1489. Les questions au nombre de 25 ont été envoyées a Raṣṣāᶜ par le célèbre juriste grenadin Abū ᶜAbdallah Muḥammad al-Mawwāq (m. 897/1492).

Les principaux thèmes autour desquels tournent ces questions et réponses sont:

— Une série de questions relatives à la peste noire: ses appellations ses causes, sa contagion, son statut en Islam

— Différentes questions juridiques portant sur le statut personnel .

— Une insistance particulière de Raṣṣāᶜ sur la litigieuse question de l'ornementation des mosquées.

L'auteur conclu par quelques remarques sur l'activité intellectuelle en Ifriquiyya et en Espagne au XIVe et XVe et note en particulier que l'activité religieuse était beaucoup plus florissante à Grenade au VIXe s. qu'au XVe et explique cet appauvrissement par la fuite de cervaux de l'Espagne musulmane vers l'Ifriquiyya.

IFRIQUIYYA — ANDALUSIAN QUESTIONS DURING THE VIII / XIV AND THE IX / XV CENTURIES

The author investigates aspects of the intellectual relations between Ḥafṣid Ifriquiyya and Nasrid Spain during the XIV th and XV th centuries.

The XIV th century questions investigated were judicial in nature. They were addressed by Ibn Lubb (died 783/1381) a jurist from Granada to the Famous Ifriquiyyan jurist Ibn ᶜArafa (died 803/1401).

The exchange between the two jurists probably occured between 776/1374 and 778/1376; the questions and the answers related to them can be found in unequal proportions - sometimes under the title «Granadan questions» - in Ibn ᶜArafa Muḫtaṣar (manuscript), and in the Nawāzil (manuscript) by Ibn ᶜArafa's disciple Burzulī (died 841/1438) and also in the Miᶜyār by Wanšarīsī (died in 914/1508).

Los principales temas sobre los que versan éstas preguntas y respuestas son:

— Una serie de preguntas relativas a la peste negra: sus denominaciones, sus causas, su contagio, su estatuto en el Islam.

— Varias preguntas jurídicas referentes al estatuto personal.

— Una insistencia particular de Rassā^{c} en la litigiosa pregunta sobre la ornamentación de las mezquitas.

El autor concluye con algunas advertencias sobre la actividad intelectual en Ifriqiya y en España en los siglos XIV y XV y advierte particularmente que la actividad religiosa en Granada era mucho más próspera en el siglo XIV que en el siglo XV y atribuye este debilitamiento à la fuga de cerebros de la España musulmana hacia Ifriqiya.

QUESTIONS IFRIQUIO-ANDALOUSES DU VIIIe/XIVe et IXe / XVe S

L'auteur a étudié quelques aspects des relations intellectuelles entre l'Ifriquiyya Hafsīde et l'Espagne nasrīde au XIVe et XVe siècles.

Pour le XIV- s. il s'agit des questions juridiques posées au célèbre juriste Ifriqien Ibn ^{c}Arafa (m. 803/1401) par le juriste grenadien Ibn Lubb (m. 783/1381).

Ces questions et réponses ont eu lieu probablement entre 776/1374 et 778/1376. Elles nous ont été conservées dans des proportions inégales parfois sous le titre de «questions grenadines», par Ibn ^{c}Arafa dans son Muḫtasar (manuscrit), par son disciple Burzulī (m. 841/1438) dans ses Nawāzil (manuscrit) et par Wanšarīsī (m. 914/1508) dans son Mi^{c}yār.

Les questions et réponses trouvent autour de 4 thèmes principaux

1) L'invocation commune après la prière.

2) l'invocation en faveur des compagnons du prophète et des tenants du pouvoir

3) L'utilisation des lectures extra-canoniques du Coran dans la prière.

4) Le degré de considération des divergences juridiques à l'intérieur d'une même école.

Preguntas ifriqio-andaluzas de los siglos VIIIe / XIVe y IXe / XVe

El autor ha tratado algunos aspectos de las relaciones intelectuales entre la Ifriqiya Hafsīda y la España Nasrīda en los siglos XIV y XV.

Por lo que atañe al siglo XIV, se trata de preguntas jurídicas que el jurista granadino Ib Lubb (muerto en 1381) formulò al célevre jurista Ifriqī Ibn Arafa (muerto en 1401).

Dichas preguntas y respuestas tuvieron lugar probablemente entre 1374 y 1376. Se han conservado en proporciones desiguales bajo el título de «preguntas granadinas» por Ibn Arafa en su Muḫtasar manuscrito, por su discípulo Burzulī (muerto en 1438) en sus Nawāzil (manuscrito) y por Wanšar īsī (meurto en 1508) en su Mi^{c}yār.

Las preguntas y respuestas versan sobre cuatro temas principales:

1) La invocación común después de la oración.

2) La invocación en favor de los compañeros del profeta y los tenedores del poder.

3) El empleo de lecturas extracanónicas del Corán durante la oración.

4) El grado de consideración de las discrepancias jurídicas en el seno de una misma escuela.

Las preguntas relativas al siglo XV están sacadas de un manuscrito único, muy deteriorado, perteneciente a la Biblioteca Nacional de Túnez.

«Las respuestas tunecinas a las preguntas granadians» de Abū Abdallah Mouhammad ar-Raṣṣā^{c}; jurista nacido en la ciudad de Túnez y muerto en 1489. Son 25 preguntas y fueron enviadas a ar-Raṣṣā^{c} por el famoso jurista granadino Abu Abdallah Muhammad al-Mawwāq (muerto en 1492).